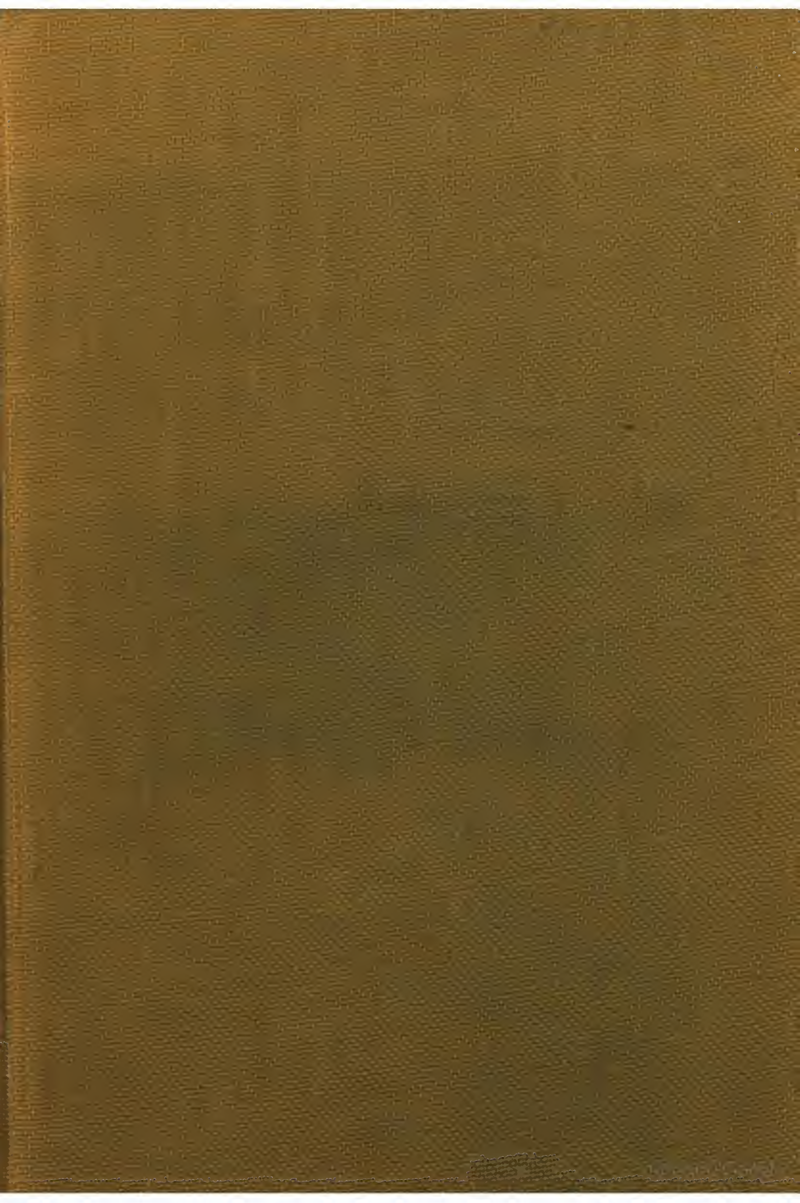
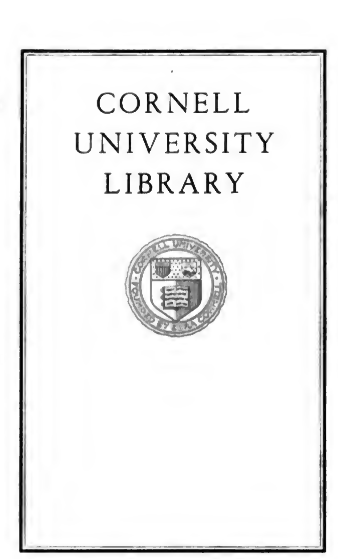



CORNELL
UNIVERSITY
LIBRARY

Mohammed

Darstellungen

aus dem Gebiete

der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

VII.

Mohammed

von

Hubert Grimme.



Münster i. W. 1892.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Mohammed.

Erster Teil:

Das Leben.

Nach den Quellen

von

Dr. Hubert Grimme,
Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz.

Mit Plänen von Mekka und Medina.



Münster i. W. 1892.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Herrn Nationalrat

Dr. Caspar Decurtins

gewidmet.

Vorwort.

Die vorliegende Lebensbeschreibung Mohammeds, der sich als notwendige Ergänzung eine Darstellung seiner Lehre anschließen soll, beruht durchgängig auf schon veröffentlichtem Quellenmaterial, seien es nun occidentalische oder orientalische Drucke, worin, wie ich glaube, alle wertvollen Nachrichten erschöpfend genug geboten werden. In ihrer Benutzung habe ich teilweise ein anderes Verfahren beobachtet, als die meisten meiner Vorgänger und bin in Folge dessen öfters dazu gelangt, bisher geltende Anschauungen nicht teilen zu können. Den Traditionen gegenüber hielt ich eine vorsichtigere Haltung für durchaus notwendig. Niemand kann bezweifeln, daß besonders die älteren Sammlungen derselben viel Echtes und Unentbehrliches zur Geschichte Mohammeds liefern; ebenso sicher ist es jedoch, daß die beabsichtigte Fälschung auf keinem Gebiete der Litteratur mit solcher Unverfrorenheit gearbeitet hat, wie gerade hier. Zu einer untrüglichen Methode der Scheidung von Echtem und Falschem ist man aber bei weitem noch nicht gelangt; dazu bedürfte es erst einer Anzahl von Einzeluntersuchungen über Sammler, Gewährsmänner, Inhalt und Form der Traditionen. Noch ist man vielfach nur auf sein subjektives Urteil angewiesen: doch dieses sagt immer wieder, daß man nicht radikal genug vorgehen kann, um den von Fälschungen strotzenden Boden zu säubern. Weiter bieten die Traditionssammlungen neben entstellten Nachrichten leider viel zu viel Unwichtiges, das, mag es echt oder nicht echt sein, jedenfalls gar nicht für die Geschichte zu verwerten ist. Was kümmert es uns, die wir nicht den Nachäffungstrieb der stets rückwärtsschauenden Muslime teilen, zu wissen, wie der Prophet Toilette machte, welche seine Lieblingsspeisen waren, oder welche Namen er seinen Pferden, Eseln und Kamelen beilegte! Endlich kranken alle Traditionen an dem Übel, daß sie nur den Geist der medinischen,

nie den der früheren, mekkanischen Epoche des Islams wiedergeben. Das bleibt ihnen als größter Mangel anhaften, selbst wenn es einmal dahin käme, daß wir mit ziemlicher Sicherheit die Geschichtslügen und Verdrehungen der späteren Hoftheologen, die Füllphrasen der ersten Biographen nachweisen könnten.

Wären wir also bei Behandlung der Geschichte Mohammeds auf die Traditionen allein angewiesen, so könnte man sich wie ein Wüstenwanderer vorkommen, dem eine reiche Wasserspiegelung erscheint, aber kein Wasser. Doch sprudelt uns zum Glücke noch ein starker Quell geschichtlicher Wahrheit in dem Koran. Diesen habe ich versucht, in recht ergiebigem Maße auszunutzen. Zwar mahnt auch hier vieles zur Vorsicht: nicht die Frage, ob der Koran überhaupt als authentisch anzusehen sei, was ich durchaus bejahen zu müssen glaube, auch nicht seine Textform, die sich ohne wesentliche Varianten rein von Mohammeds Zeit bis auf die unsrige hinübergerettet hat, sondern die Aneinanderreihung und Erklärung seiner Stücke. Noch hat ein jeder es nötig, der Leben und Lehre Mohammeds bearbeiten will, selbständig eine neue Anordnung der Suren zu unternehmen, weil auch die besten Arbeiten darüber, z. B. Nöldeke's Geschichte des Qorâns, nicht den Anspruch erheben, unumstößlich richtige Ergebnisse erzielt zu haben. Gegenüber den mekkanischen Suren muß der Kritiker die philologische Goldwage in die Hand nehmen, um an dem Gebrauche gewisser Worte und Wendungen die allmähliche Entwicklung der islamischen Lehrsätze nachzuweisen: bei den medinischen Suren aber, deren Text Überlieferung und Kommentatoren mit einer Fülle scheinbar thatsächlicher Erklärungen begleiten, muß er sich hüten, nicht eben so viel, wie jene, wissen zu wollen. Vielmehr ist der Wortlaut des Korans immer besonders da genau nachzuprüfen, wo die orientalische Auslegung am zuversichtlichsten auftritt. Daß es im allgemeinen für uns an der Zeit ist, über den Zaun, den die Muslime um den Koran gemacht haben, hinwegzugehen, wird wohl jeder zugeben.

Zu meiner Art der Verweisung und Namensschreibung möchte ich noch bemerken: Von verschiedenen Autoren, die man gewöhnlich nach einem occidentalischen Drucke citiert, standen mir nur orientalische Ausgaben zur Verfügung, weshalb sich meine Citate auf diese beziehen. Es sind besonders folgende Werke: Buḫâri, Ṣaḥîḥ, Qâhira, a. 1299 d. H., Baiḍâwi, Korankommentar (mit dem der Galâlain am Rande), Constantinopel, a. 1303: Ibn el-Aṯîr, Kâmil, Qâhira, a. 1303; Mas'ûdî, Murûǵ eḏ-ḏahab, am

Rande von Bd. I—X des Ibn el-Aṯîr; Ibn Qotaiba, Kitâb el-Ma'ârif, Qâhira, a. 1300. Den Wâqidî habe ich in der verkürzten Übersetzung von Wellhausen benutzt. Was weiter die Namensschreibung anlangt, so habe ich mich nach dem am meisten gebräuchlichen Transskriptionssystem gerichtet, wie es sich in den Grammatiken von Caspari-Müller und Socin findet, glaubte jedoch, die uns Deutschen geläufigen Buchstaben q und sch (statt ḳ und š) beibehalten zu sollen. Einigemal bin ich gewissen konventionellen Schreibungen gefolgt, so in den Worten Mohammed (statt Moḥammed), Koran (statt Qor'ân), Kalif statt Ḫalîfa u. a.

Es erübrigt mir noch die angenehme Pflicht, Herrn Professor Th. Nöldeke in Straßburg, sowie Herrn Privat-Dozenten S. Reckendorf in Freiburg i. Br. für manche freundliche Winke bei der Ausarbeitung des Buches meinen Dank auszusprechen.

Freiburg i. d. Schweiz, im März 1892.

Der Verfasser.

Bemerkung zur Aussprache der arabischen Consonanten.

ḍ bedeutet emphatisch gesprochenes d.
ḏ „ das weiche th des Englischen (z. B. in the).
ǵ „ dsch, im ägyptischen Dialekte g.
ġ „ gutturales r.
ḥ „ h mit Reibungsgeräusch.
ḫ „ hartes ch.
ṣ „ emphatisch gesprochenes s.
ṭ „ emphatisch gesprochenes t.
ṯ „ das harte th des Englischen (z. B. in thank).
z „ weiches s.
ẓ „ weiches emphatisch gesprochenes s.
' „ den spiritus lenis des Griechischen (im Wortanlaute habe ich den Laut nicht geschrieben).
' „ einen rauhen Kehllaut, durch starkes Zusammendrücken der Stimmritze und Hervorstoßen der Luft gebildet.

Inhalt.

I. Kapitel.

Arabische Zustände vor dem Islam. Mohammed und die Art seines ersten Wirkens.

Bodengestaltung und geographische Einteilung Arabiens 1. — Seine Bewohner 3. — Politische Zustände zu Ende des sechsten Jahrhunderts n. Chr. 4. — Religiöse Zustände 5. — Mekka und seine Bedeutung 6. — Mohammeds Geburt und Jugendzeit 8. — Orientalische Traditionen über seine Berufung zum Propheten 10. — Ihr Unwert 11. — Falsche Vorstellung vom Ḥanifentume 12. — Das sozialistisch-religiöse Lehrsystem des ältesten Islams 14. — Belege dafür aus den ältesten Suren No. 104, 100, 96, 107, 102, 92, 91, 90, 89, 83, 80, 74 — 18.

II. Kapitel.

Stiftung der ersten Gemeinde. Entwicklung der islamischen Religion bis zur Übersiedelung Mohammeds nach Jaṯrib.

Die ersten Mitglieder der Gemeinde 24. — Bund Gottes 25. — Wirken der Mitglieder und ihres Meisters 25. — Verhältnis zwischen Predigt Mohammeds und Koran 27. — Entstehung des Korans 27. — Mohammed gegenüber seinen Stammesgenossen 28. — Seine Erfolge bei den Mekkanern 29. — Übergang des ältesten Islams zur Religionsgenossenschaft 29. — Was die Mekkaner in Mohammed sahen 32. — Erste Feindseligkeiten gegen die Gemeinde 33. — Zweimalige Auswanderung von Gläubigen nach Abessinien 34. — Omars Bekehrung 35. — Abschließungsmaßregeln der Qoraischiten gegen den Stamm Hâschim 36. — Wiederaufhebung derselben 37. — Mohammeds Nachtreise 37. — Verluste für den Propheten 38 — Predigt in Ṭâif 39. — Erstes Zusammentreffen mit Einwohnern von Jaṯrib 40. — Zustände in Jaṯrib 40. — Erste 'Aqaba 42. — Ihre eigentliche Bedeutung 42. — Zweite 'Aqaba 43 — Zusätze und Fälschungen in den darauf bezüglichen Traditionen 45. — Übersiedelung der Gemeinde nach Jaṯrib 46. — Higra Mohammeds 47. — Bemerkungen über Mohammeds Lebensalter.

III. Kapitel.

Politik Mohammeds in Jatrib. Endgültige Feststellung des Kultus. Innere Fehden.

Neues Arbeitsfeld 49. — Verhältnis der Muhâgirûn zu den Anṣâr 50. — Verbreitung des Islams in Jatrib 51. — Christen und Juden in Jatrib 52. — Reform des islamischen Kultus, Gebetsordnung 53. — Fasteneinrichtung 55. — Speisegesetze 56. — Qibla 57. — Jetzige Bedeutung der Zaqâtpflicht 57. — Wachsende Abneigung des Propheten gegen das Judentum 58. — Rachegedanken gegen Mekka 58. — Mittel zur Verwirklichung derselben 59. — Gebot der Ka'baverehrung 60. — Fälschung der Abrahamtradition 60. — Abraham in mekkanischen Suren 60. — Abraham in medinischen Suren 63. — Koranisches Gezänk mit den Juden 67. — Wirft Mohammed den Juden Fälschung ihrer hl. Schriften vor? 69. — Der Koran und die Christen 70. — Verlegung der Qibla nach der Richtung von Mekka 71. — Erlaubnis zum Glaubenskampfe 72. – Forderung des Glaubenskampfes 73. — Entstehung der Partei der Kranken oder Feiglinge 74. — Sogenannte Gemeindeordnung von Jatrib 75. — Zeit ihrer Entstehung 76. — Inhalt 77. — Wortlaut 78.

IV. Kapitel.

Die ersten kriegerischen Ereignisse des Islams, von Badr bis Ohod.

Erste Versuche, den Frieden mit Mekka zu stören: Streifzüge der Muhâgirûn 82. — Überfall im Thale Naḫla 83. — Neubestimmung hinsichtlich des hl. Monats 84. — Auszug nach Badr 85. — Überredung der Anṣâr zur Teilnahme am Kampfe 86. — Siegreiches Treffen bei Badr 87. — Folgen desselben für Mohammed 88. — Grundsätze bei der Beuteverteilung 89. — Proklamierung des dauernden Glaubenskampfes gegen Mekka 90. — Motive zum Kriege gegen die jüdischen Stämme 90. — Nahmen die Anṣâr anfangs daran teil? 92. — Besiegung der Benu Qainuqâ' 93. — Muslimische Meuchelmorde 94. — Rachezug der Mekkaner gegen Medina 95. — Kriegseifer Mohammeds 95. — Seine Niederlage am Berge Oḥod 96. — Abzug Abu Sufjâns 97.

V. Kapitel.

Wachsende äußere Macht des Islams bis zum Falle Mekkas. Charakterbild Mohammeds.

Koranische Rechtfertigungs- und Trostrede 99. — Versuche einer friedlichen Missionierung 101. — Wiedererwachen der Kampflust: Vertreibung der Juden vom Stamme Naḍîr 102. — Mohammed auf der Messe von Badr 103. — Zug in das Hochland 104. — Zug gegen die Benu Moṣṭaliq 104. — Mohammed und Ibn Obaj 104. — Neuer Zug der Mekkaner gegen Medina 105. — Befestigung der Stadt 106. — Belagerung 107. — Wiederaufhebung derselben 108. — Mohammeds Rachezug gegen den Stamm Qoraiẓa 109. — Bekriegung

zahlreicher Beduinenstämme 111. – Die Expedition nach Ḥodaibijja ein Kriegszug 112. — Kritische Lage des Propheten 113. — Friedensvertrag auf 10 Jahre mit Mekka 114. — Koranische Rechtfertigung desselben 115. — Bedeutung des Vertrages für den Islam 116. – Eroberungszüge gegen Ḥaibar und andere jüdische Kolonien 118. — Die letzten Juden in Ḥiǵâz 120. — Wallfahrtszug Mohammeds nach Mekka 121. — Übertritt des 'Amr und Ḥâlid zum Islam 122. — Nachrichten über Botschaften an die Weltherrscher zur Annahme des Islams 122 — Ihre Unglaubwürdigkeit vom Standpunkte der koranischen Anschauung und ihre Unechtheit 123. — Niederlage der Muslime bei Mu'ta 127. — Aufkündigung des Vertrages von Ḥodaibijja 128. — Kampfrede gegen Mekka 129. — Mutlosigkeit der Qoraischiten 133. — Einnahme und schonende Behandlung der Stadt 134. – Mekkas Islam verglichen mit dem von Medina 135. — Mohammed als Staatsmann, Feldherr und Herrscher 136. — Sein moralischer Niedergang 138. — Seine Stellung zu den Weibern 139. — Sein Wesen gegenüber der Gemeinde 141. — Idealtypus von ihm im Koran 142.

VI. Kapitel.

Vordringen des Islams bis an die natürlichen Grenzen Arabiens. Einrichtung der centralen Verwaltung. Mohammeds Tod.

Gewaltsame Bekehrung der Umgebung von Mekka 143. — Kriegszug Ṭâifs und der Hawâzinstämme gegen Mohammed 144. — Schlacht bei Ḥonain 145. — Erfolglose Belagerung Ṭâifs 146. — Späterer Vergleich mit Ṭaif 147. – Verteilung der Beute von Ḥonain 147. – Unzufriedenheit bei den Altgläubigen 148. — Veranlassung zum Zuge nach Tabûk 149. — Koranische Scheltreden 150. — Erfolge des Zuges nach Tabûk 151. — Unduldsamkeit gegen Munâfiq 152. — Regelung des Steuerwesens 152. — Kopfsteuer 153. — Ṣadaqa 154. — Nachmalige Ergänzungen 'Omars 155. — Vorteile der übergetretenen Stämme 156. – Gesandtschaften der Araber 156. — Temim, Ṭaj, Ḥanîfa 57. — Bekehrung von 'Oman und Jemen 158. – Den Heiden wird die Wallfahrt nach Mekka verboten 160. — Abschiedswallfahrt Mohammeds 161. — Predigt. Einsetzung des reinen Mondjahres 162. – Vorbereitungen zu einem neuen Feldzuge 163. — Krankheit und Tod Mohammeds 163—164.

Corrigenda.

Seite 5, Z. 4 v. u. ließ Taimâ st. Ṭaimâ. — S. 9, Z. 23 v. o. l. Kulṯûm st. Kulṯum. — S. 24, Z. 8 v. u. l. 'Obaid st. Obaid. — S. 25, Z. 10 v. o. l. Mohammed st. Muhammed. — S. 26, Z. 12 v. o. l. raka'a st. raqa'a. — S. 52, Z. 1 v. u. l. vorher st. zuerst. — S. 57. Z. 12 v. u. l. Hauptpflichten st. Hauptflichten. — S. 62, Z. 13—14 streiche man: und jeden Guten von seinen Nachkommen — S. 73, Z. 10 v. o. l. Muhâǵirûn st. Muhâǵirûn. — S. 104, Z. 5 v. o. l. Ärger statt Arger.

I. Kapitel.

Arabische Zustände vor dem Islam. Mohammed und die Art seines ersten Wirkens.

Mehr als irgend ein größeres Gebiet des Orients kann die Halbinsel Arabien den Anspruch erheben, von jeher sich selbst überlassen, von keinem auswärtigen Volkselemente dauernd beeinflußt gewesen zu sein. Ihre nach allen Seiten abgeschlossene Lage, Wüsten an der Nordgrenze, hafenlose, gefährliche Küsten, soweit das Meer sie berührt, seltsame Bodenverhältnisse im Inneren, aus denen sich als schlimmste Folge für den Menschen der fast gänzliche Mangel an fließendem Wasser ergeben muß, alles wehrte das Eindringen des Eroberers wie des Forschers ab und bildete bei der autochthonen Bevölkerung den Typus primitiver Eigenart aus. Einfachheit bis zur Einseitigkeit ward so ihr Hauptmerkmal hauptsächlich unter dem Banne der Einförmigkeit, die ihr Land in allen seinen Weiten zur Schau trägt.

Dasselbe, im wesentlichen eine Tiefebene, wird hart an der Westküste von einem von Norden nach Süden streichenden Sandsteingebirge, dem Sarât, d. i. Rücken durchzogen, in welchem das armenisch-syrische Hochgebirge seinen Abschluß findet. Das Innere der Halbinsel gliedert sich nur gering durch die nordwestlich laufenden Gebirgszüge Agâ und Salma, zusammen jetzt Schammâr genannt, mit ihren südlichen Ausläufern, in welchen die Granitformation des Sinai sich fortsetzt. Im übrigen herrscht der Sandstein vor, sowohl im nördlichen Steppengebiete, wie

in dem gewaltigen Wüstenbecken Südarabiens und der Wüste Dahnâ, welche jene beiden Gebiete verbindet. Auffälliger als alles dieses, ja fast einzig in ihrer Art, sind die zahlreichen, weit ausgedehnten Ḥarren, d. h. Strecken vulkanischen Eruptivgesteins, zu welchen nur der Ḥaurân und die Trachonen ein Analogon stellen; ihnen verdankt Arabien seine wildartigsten, doch auch seine fruchtbarsten Gegenden. Ihr Hauptgebiet ist Nordarabien; als eine Art Centrum kann die Stadt Medina aufgefaßt werden, insofern sich unweit derselben der östlich neben dem Sarât in gesonderten Gliedern laufende Zug, ferner die in der westlichen Verlängerung des Schammâr sich erstreckende Ḥarra von Ḫaibar, die weitläufigste von allen, endlich der südlich bis Mekka reichende Komplex von Harren am meisten nähern.[1]) Andere größere Gruppen werden von den arabischen Geographen östlich und südlich von Schammâr, nach Faid und Jemâma verlegt,[2]) wie denn auch Südarabien derselben keineswegs entbehrt.

Aus Mangel einer klar in die Augen springenden natürlichen Gliederung Arabiens wurden den Alten politische Gesichtspunkte für die Einteilung maßgebend. Unter den Begriff Arabia Felix[3]) faßten sie die ganze eigentliche Halbinsel, deren Völker ihre Unabhängigkeit bewahrten, zusammen; Arabia Petraea war ihnen jenes Gebiet arabisch sprechender Völker, das von der Südspitze des Golfes von Aila bis Palästina reichend und im Osten durch die gerade Verlängerung des syrischen Ostens begrenzt, seit Hadrian römischer Herrschaft unterstand, während Arabia Deserta den persischen Besitz darstellte, welcher südlich von den ersten Anhöhen des arabischen Mittellandes, östlich von den Euphratmündungen begrenzt ward. Diese Einteilung wurde von den arabischen Geographen der Kalifenzeit entsprechend umgestaltet: Arabia Petraea und Deserta werden nunmehr zu Schâm (Syrien) und 'Irâq (Babylonien) gerechnet, Arabia Felix, auf arabisch Jemen oder Rechtsland[4]) beschränken sie auf Südarabien, weil ihr imaginärer

[1]) Vergleiche die geologische Karte bei Doughty, Travels in Arabia Deserta.

[2]) Vergl. Loth, Die Vulkanregionen von Arabien. DMZ. Band XXII. p. 365 ff.

[3]) In späterer Zeit auch Groß-Arabien genannt, vergl. Philostorgius III. 4.

[4]) Felix bezw. Eudaimon ist eine irrtümliche Übersetzung von Jemen, welches in der Grundbedeutung „rechts“, in abgeleitetem Sinne „glücklich“ bedeutet.

Standpunkt Mekka ist.[1] Der Raum zwischen Mekka und der alten Nordgrenze Jemens, unweit Tabûk, wird für sie dadurch Ḥiǵâz, d. h. Mittel- oder Scheideland, dessen Ostgrenze aber nie ganz klar fixiert worden ist, indem einige sie durch das ganze Mittelland bis an die westöstliche Wasserscheide Arabiens reichen lassen,[2]) spätere jedoch lieber dieselbe einige Tagereisen landeinwärts von Medina und dem Sarât ansetzen und hierdurch noch Raum für eine andere Landschaft Naǵd oder Hochland gewinnen. An dieses lassen sie Haǵar oder Baḥrain, den Küstenstrich längs dem persischen Meerbusen, sich anschließen, dessen südwestliche Fortsetzung Jemâma ist, mit Baḥrain zusammen auch ʿArûḍ genannt. Weiter wird Jemen wieder in verschiedene Teile zerlegt, und zwar in Tihâma, d. i. die schmale Küstenebene am roten Meere, Naǵd, das Küstengebirge, el-Aḥqâf, die menschenleere Sandfläche des Inneren, Ḥaḍramaut, einen Strich an der Südküste mit großem Hinterlande, und ʿOmân, den östlichen Vorsprung.

Eine Einteilung nach ethnographischem Prinzipe wird bei Arabien dadurch sehr erschwert, daß das Volk, welches dasselbe bewohnt, sich zwar mit dem Gesamtbegriff Araber nennt, den Gedanken dieser Einheit aber durch weitgehendste Scheidung in Teile und Teilchen wieder aufhebt. Die älteste, nie ganz vergessene Spaltung trennt sie in Süd- und Nordaraber, obwohl diesen Begriffen schon lange vor Auftreten des Islams die geographische Berechtigung fehlte, da sich der Norden und Süden in großen Wanderungen durchkreuzt und gemischt hatten. Als eigentliche Einheit wurde überall nur der Stamm angesehen, der in Unterstämme, Geschlechter und Familien wiederum zerfiel; feste Verbände mehrerer Stämme gehörten schon zu den Seltenheiten. Vor dem Auftreten Mohammeds gruppierten sich die Hauptstämme Arabiens ungefähr in folgender Stellung: Im Ḥiǵâz bewohnten das Küstengebirge die Muzaina, Ǵohaina, endlich, bis Mekka reichend, die Ḫuzâʿa; die Binnengegenden die Balî in der Gegend von Taimâ, die Ǵaṭafân um Ḫaibar herum, die Umgegend von Medina die Salûl und Sulaim,

[1]) Vergl. Sprenger, Die alte Geographie Arabiens. Bonn 1875. p. 9.

[2]) Vergl. Maqdisî, Imperium Moslemicum, p. 68, wo als Hauptteile Arabiens nur Ḥiǵâz, Jemen, ʿOmân, Haǵar, als Einzellandschaften auch noch el-Aḥqâf, el-Aschhâr, Jemâma und Qorḥ angeführt werden.

südlichere Teile die Hawâzin und Hudail. Im Naǵd bevölkerten die Kalb die nördliche Ebene, die Ka'b ben Rabî'a den Landstrich Falaǵ, die engverbündeten Ṭaj und Asad die Thäler des Schammârgebirges. Baḥrain gehörte vornehmlich den 'Abd-el-Qais, Jemâma den mächtigen Tamîm, Numair ben 'Âmir und Bâhila. Tihâmastämme waren die Kinâna und Bakk, im Gebirge östlich von Mekka saßen die Ṭaqîf; in Jemen ordneten sich in der Richtung von Norden nach Süden: die Ḫaṯ'am, Madḥiǵ, Nahd, Murâd, Hamdân, Ḥimjâr. Von anderen Stämmen des Südens seien nur noch die Azd in 'Omân erwähnt; von den Mischstämmen im Euphratgebiete und in Syrien kann hier abgesehen werden.

In politischer Beziehung waren um den Ausgang des sechsten Jahrhunderts die guten Tage Arabiens vorbei: die ehemalige Selbständigkeit hatte einer umfassenden Beeinflussung von außen Platz gemacht, welche an einzelnen Stellen vollständiger Unterwerfung glich. Das alte Kulturreich der Sabäer oder Südaraber hatte sich überlebt, und seine Gebiete waren den Abessiniern als Kampfpreis im Jahre 525 n. Chr. zugefallen. Da die nationale Kraft nicht mehr ausreichte, um diesen Erbfeind wieder abzuschütteln, so fand Persien gute Gelegenheit in den Befreiungskampf einzugreifen; das Land wurde nun zwar von den Axumiten geräumt, doch in eine persische Satrapie verwandelt. Damit umspannte der persische Einfluß das Mittelland Arabiens von allen Grenzen her, mit Ausnahme der nordwestlichen; denn die Nordostmark mit den Weidegefilden am unteren Euphrat, das Reich der Könige von Ḥîra, hatte von alters her im Vasallen-Verhältnisse zu Persien gestanden, die Ostküste von Baḥrain bis 'Omân war zinspflichtig, ein Teil des Naǵd lag nach dem Untergange des vielverheißenden nationalen Königtums der Kinda in der persischen Interessenzone, und der Besitz von Südarabien mit seinen bedeutenden Handelsplätzen vollendete die Umschließung. Im Nordwesten hatte indessen auch der große Gegner des Sasanidenreiches, Ostrom, das seinige gethan, den Fuß möglichst weit in arabisches Gebiet hineinzusetzen. Der größte Teil des alten Nabatäerreiches, jener seltsamen Frucht arabischen Handelsgeistes und griechisch-aramäischer Kultureinwirkung, das von der Gräberstadt Ḥigr bis nach Petra und an die Grenze der Damascene gereicht hatte, war im sicheren Besitze der Byzantiner und bildete die Provinz Arabia mit Bostra als Hauptstadt. Ein

arabisches Fürstengeschlecht, das der Ġassaniden, war Hüter dieser Grenzen, um sowohl die Kriegsscharen der Könige von Ḥira und der Sasaniden abzuwehren wie die Beduinen der Wüste zu überwachen.

Somit hatten nur die Stämme von Ḥiġâz, Naġd und Jemâma ihre alte Unabhängigkeit zu bewahren gewußt. Aber es fehlte ihnen an einem nationalen Mittelpunkte, ein Mangel, den selbst die Handelsstadt Mekka, welche den Verkehr zwischen Jemen, Syrien und dem Euphrat vermittelte, für Ḥiġâz nicht ersetzen konnte.

Arabien hatte aber nicht nur seine politische Macht, sondern damit auch seine uralte Religion fast ganz verloren; hier hatten, wie überall im Altertume, Staatswesen und Kultus, Anhänglichkeit an das Vaterland und an die vaterländischen Götter nur eine und dieselbe Wurzel gehabt. Mit der Schwächung des Sabäerreiches fingen schon die großen südarabischen Götter Aṯtar und Almaqah zu wanken an, und jüdische Propaganda begegnete sich mit christlicher angesichts der sabäischen Riesentempel. Das Judentum trug, nachdem es auf noch unerklärte Weise, der Tradition nach in Folge der Zerstörung Jerusalems, in Südarabien eingedrungen war, den größeren Erfolg davon, und durchsetzte, besonders als ungefähr vom Jahre 300 n. Chr. die Landesfürsten es begünstigten, weite Schichten des Volkes mit monotheistischen Ideen. Der Verbreitung des Christentums aber, welches von Ostrom aus hier gepflanzt worden war [1]) und von den Abessiniern weiter gepflegt wurde, stellte sich die nationale Abneigung gegen letztere stark in den Weg, wogegen das Judentum als staatserhaltendes Element galt. So war es fast ein Vorteil für die sporadischen christlichen Niederlassungen, Naġrân, ʿAden u. a., daß die Chosroen Herren im Lande wurden, da diese überall ihren Christen, allerdings vornehmlich den Nestorianern, Schutz und Gunst angedeihen ließen. Eine große Lebenskraft entfaltete das Christentum aber in den nördlichen arabischen Landesteilen, welche unter oströmischer Herrschaft standen, vor allem im städtereichen Ḥaurân, während wiederum die jüdische Religion durch den heidnischen Ḥiġâz hin in zahlreichen, alten Enklaven, z. B. Medina, Wâdi-l-Qora, Ḫaibar, Ṭaimâ, ihre Bekenner zählte.

Die Religion der unabhängigen Araber stand auf der primitivsten Entwicklungsstufe; die Idee großer, überirdischer Götter

[1]) Vergl. Philostorgius, III. 4.

läßt sich bei denselben schwer nachweisen. Dagegen war der Stammes- und Hausgötter, deren Wesen an bestimmte Orte und Gegenstände, wie Standbilder, Bäume und Steine, gebunden gedacht wurde, eine nicht geringe Zahl; je kleinlicher aber die Anschauung von diesen Gottheiten sich erhielt, um so furchtbarer mußte die vielnamige Schicksalsmacht in der Phantasie der Araber wachsen. Die Götter waren im allgemeinen keine großen Faktoren des öffentlichen Lebens, und keine Begeisterung loderte zu ihnen auf, ja nicht ein Vers unter den tausenden, die uns erhalten sind, enthält ihren Preis. Man führte sie bei Beteuerungen im Munde und pflanzte ihre Erinnerung in Personennamen vielfach verstümmelt von Geschlecht zu Geschlecht fort; traditionelle Opfer von Feldfrüchten und dem Überschusse der Herden wurden ihnen als Abgabe dargebracht, und vor allem besuchte man berühmt gewordene Kultstätten zu bestimmten Zeiten und verrichtete dort längst unverständlich gewordene Ceremonien. Doch nicht letzteres allein, sondern fast mehr noch das Bedürfnis gegenseitiger Annäherung und Handelsinteressen ließ diese Zusammenkünfte fortleben, besonders da um jedes Gotteshaus auch ein Gottesfriede, ein Raum, in welchem jedermann sicher war, sich ausbreitete. So konnten sich bei den Heiligtümern große Märkte entwickeln, auf welchen sowohl die materiellen, wie die geistigen Waaren der Stämme ausgewechselt wurden. Die Suprematie in solcher Hinsicht war im Laufe der Zeit der Stadt Mekka[1]) zugefallen. Ihre Bedeutung für ganz Ḥiǵâz verdankte sie zum guten Teile der Anziehungskraft ihres Heiligtums, welches vermutlich auch den ältesten Teil der Stadt darstellt.[2]) Dasselbe, Bait, Haus, oder Ka'ba, Würfel, genannt, nimmt den mittelsten Raum in einem von Norden nach Süden laufenden, nur auf drei Schluchtwegen zugänglichen Thale ein: ein kunstloser Steinbau von kubusartiger

---

[1]) Altertümliche Namen für Mekka sind Bekka und Nâssa, vgl. Ṭabari I, 1132; bei den alten Geographen entspricht diesem Orte Macoraba resp. Maccariba, was nach Glasers ansprechender Übersetzung eben nur „Heiligtum“ bedeutet.

[2]) Vergl. el-Bekri, Geogr. Lexikon p. 58: Es sagt el-Kalbi (der Hauptgenealoge der Araber): Ehemals pflegte man die Wallfahrt zu machen, doch hinterher sich wieder zu zerstreuen. So blieb Mekka (d. h. sein Tempelbezirk) unbewohnt und menschenleer.

Form, wahrscheinlich Statuen im Inneren, in der Wand ein schwarzer, heiliger Stein;[1]) rings herum ein bescheidener Raum für prozessionsartige Umläufe abgesteckt. Die einzige Quelle Mekkas, Zamzam, entspringt innerhalb dieser Einfriedigung, durch die Nähe des Heiligtums und ihren Nutzen für die Stadt selbst heilig.

Das Verdienst, in dieses wasserarme, unfruchtbare Felsenthal den Verkehr West- und Mittelarabiens gelenkt zu haben, gebührt dem praktischen Sinne eines Teilstammes der Kinâna, der Qoraisch, welche den Tempelbezirk besiedelten. War die Gottesverehrung im mekkanischen Tempel auch gleicherweise wie in allen anderen zur Formel erstarrt, so daß der Gott des Bezirks kaum noch mit seinen wahren Namen, sondern allgemeiner als „Herr des Gotteshauses" verehrt wurde, so sorgten doch die Qoraisch dafür, daß das in den Monat Ḏu-l-Ḥiǧǧa fallende jährliche Tempelfest mit größter Feierlichkeit abgehalten wurde. Sie wachten über Aufnahme, Unterhalt und Sicherheit ihrer Pilger und fügten zudem die heiligen Stätte Mina und Muzdalifa in den Rahmen einer Feier und die Grenzen eines Harams mit ein, so daß keine andere religiöse Veranstaltung Mittelarabiens sich mit der mekkanischen messen konnte. Mit Geschick nutzte man nun den Zusammenfluß der vielen tausend Pilger zu Handelszwecken aus und gab besonders dem Wüstenaraber Gelegenheit, seinen Jahresbedarf sich in solcher Zeit zu verschaffen. Der so gewonnene Reichtum mag die Mekkaner instand gesetzt haben, bald den ganzen Karawanenhandel der Westküste in die Hand zu nehmen und einheitlich einzurichten. Ein den Arabern sonst fehlender Sinn für gemeinsames Beraten und Handeln förderte das Emporkommen der Qoraischitenmacht am meisten. Ging derselbe auch nicht so weit, daß ihre verschiedenen Geschlechter und Familien, welche getrennte

---

[1]) Auf den Steinkult bei den alten Arabern fällt etwas Licht durch Auffindung der in der Felsenhalle von el-Ḥiǵr, dem sog. Liwân, befindlichen Wandnischen, in welchen Stelen, einzelne und mehrere zusammen, ausgespart sind und zwar in solcher Größe, daß sie nicht gut als Piedestale für Götterbilder, sondern als die Idole selbst angesehen werden müssen. Unter einer derselben ist zu lesen: Gebetsstelle (mesgedâ, Moschee), welche gemacht hat X. X. u. s. w.). Vergl. Doughty, Travels in Arabia Deserta p. 180.

Stadtquartiere inne hatten, alle Privatsachen einem allgemeinem Forum zur Entscheidung unterbreitet hätten, so gab es doch zur Regelung der öffentlichen Angelegenheiten eine aus Repräsentanten der mächtigsten Familien gebildete Behörde, die Mala', welche in dem Rathause unweit der Ka'ba, Dâr-en-nadwa genannt, das ihr gemeinsamer Ahnherr Qoṣai errichtet haben soll, zu tagen pflegte. Als Gegenstände ihrer Beratung wurden angeführt: Entschlüsse über Krieg und innere Politik, Aufstecken der Kampffahnen, Schließung von Ehebündnissen.[1] Doch wird jedenfalls auch die Aussendung der jährlichen Karawanen, von denen besonders zwei, je eine im Winter und Sommer, als die wichtigsten galten, in der Hand der Mala' gelegen haben; denn dieselben waren fast immer Unternehmungen gemeinschaftlicher Natur, an welchen sich die verschiedenen Familiencirkel je nach Macht und Vermögen beteiligten, vielleicht auch Nachbarorte participierten, wie das östlich im Gebirge gelegene Ṭâif.[2] Durch solche Einrichtungen war Mekka allen übrigen Stammesniederlassungen im Ḥiġâz vorangeeilt und konnte als die einzige wirkliche Stadt Mittelarabiens angesehen werden.

Aus dem mekkanischen Geschlechte der Benu Hâschim, das weder unter die größten noch angesehensten der Stadt zählte, entstammte der religiöse und politische Reformator Arabiens, Mohammed.[3] Sein Geburtsjahr liegt im Dunkel, die Tradition hat das Jahr 571 n. Chr. dazu erhoben. Der Vater 'Abd-Allâh ben 'Abd-el-Moṭṭalib starb, ehe das Kind geboren war, die Mutter Âmina blieb demselben nur bis in sein sechstes Lebensjahr erhalten. Zwei weitere Jahre soll der greise Großvater 'Abd-el-Moṭṭalib das Kind in seine Pflege genommen haben; da auch er starb, kam Mohammed mit acht Jahren unter die Vormundschaft seines Oheims Abu Ṭâlib ('Abd-Menâf), eines älteren Bruders des 'Abd-Allâh; dieser erzog ihn zum Manne. Die zahlreichen Detailnachrichten aus den Jugendjahren des dereinstigen Propheten haben für uns gar keinen Wert, da sie teils willkürlich erdacht, teils gewaltsam aus koranischen Redensarten herausgedeutet sind. Das

---

[1]) Vergl. Belâḏorî p. 52.

[2]) Der Ausdruck „Doppelstadt", Sure 43, 30, worunter wohl Mekka und Ṭâif zu verstehen sein werden, zeigt, wie solidarisch die Interessen dieser gar nicht engverwandten Orte waren.

[3]) Genau Muḥammad, d. i. der sehr Gepriesene.

einzige ganz authentische Zeugnis über die erste Lebensperiode Mohammeds giebt der Koran in Sure 93, 3–8:

> Nicht hat dein Herr dich erniedrigt oder gehaßt,
> Doch das Jenseits ist dir besser als das Diesseits;
> Und dein Herr wird dich zur Zufriedenheit begaben.
> Fand er dich nicht verwaist und gab dir doch Unterkunft?
> Auf der Irrbahn fand er dich und leitete dich recht;
> Und er fand dich bedürftig und hat dich bereichert.

Hieraus empfangen wir die Gewißheit, daß Mohammed in seiner Jugend verwaist gewesen, als Heide erzogen ward und erst nach Überwindung dürftiger Verhältnisse zu genügendem Besitze gelangte. Diesen letzten Umschwung führte allem Anscheine nach seine erste Verheiratung herbei. Nachdem er nämlich bei Abu Ṭâlib zu einem tüchtigen Kaufmanne geworden war, auch an verschiedenen Handelsreisen, besonders nach Syrien, teilgenommen hatte, trug ihm eine begüterte mekkanische Witwe Ḫadîǵa, die seine Strebsamkeit schätzen gelernt, die Ehe an. Fünfundzwanzigjährig verband sich Mohammed mit der Vierzigjährigen und erwarb dadurch zu den früheren Vorzügen des Charakters, die ihm den Beinamen Amîn, der Treue, eintrugen, den für Mekka besonders wichtigen Vorzug nicht unbedeutenden Besitzes. Seiner Verbindung mit Ḫadîǵa entsprangen zwei Söhne und vier Töchter, Qâsim, 'Abd-Allâh,[1] Ruqajja, Umm Kulṯum, Zainab und Fâtima, von denen aber die ersteren früh starben. Der arabischen Sitte nach erhielt Mohammed vom Namen des ältesten Sohnes den Zunamen Abu-l-Qâsim, Vater des Qâsim.

So erreichte er bereits das reifere Mannesalter, ohne sich unter seinen Mitbürgern in einer Weise hervorgethan zu haben, die auf außergewöhnliche Beanlagung oder ungewöhnliche Glückserfolge zurückzuführen gewesen wäre. Auch die fabelsüchtige spätere Tradition zeigt sich unfähig, große Züge oder Vorbedeutendes für des Mannes späteres Wirken in diese Reifeperiode einzuschieben; der unwahrscheinliche Bericht von einer Schiedsrichterrolle, die Mohammed zufällig bei der Neuerrichtung der Ka'ba zugefallen wäre, könnte höchstens nur für seinen klugen Takt, nicht für hervorragende Geistesgaben als Beweis dienen.

[1] Ṭahir und Ṭajjib sind nach Mas'ûdi V. p. 89 nur Beinamen des einen Abd-Allâh, nicht die Namen von zwei weiteren Söhnen.

Ungefähr vierzig Jahre war Mohammed alt, bis dahin ein Mensch wie alle anderen; da wird er nach der üblichen Anschauung des Orients auf dem Wege des Wunders und der Vision zum Ausnahmemenschen, mit dem Gott selbst in Verbindung tritt, um durch ihn eine neue Religion auf Erden zu gründen und auszubreiten. Diese naive Vorstellung drückt sich in einer Reihe von Traditionen aus, welche im Gesamtbilde, zu der sie z. B. Ibn Isḥâq, der beste unter den älteren Biographen des Propheten, verknüpft, folgendermaßen aussehen.

Mohammeds Inspiration begann damit, daß er im Schlafe „wahre“ Traumbilder sah, die wie Morgenschimmer über ihn kamen; darauf erwachte in ihm die Lust der Einsamkeit. Er gewöhnte sich daran, jährlich einen Monat lang auf Ḥirâ, einem Berge unweit Mekka, zu verweilen, um nach der Weise der heidnischen Mekkaner den Brauch des sog. Taḥannuṯ auszuüben.[1]) Zu Ende des Monats verrichtete er dann die heiligen Umläufe um die Ka'ba und kehrte in sein Haus zurück. Als er im Offenbarungsjahre und zwar im Monat Ramaḍân wieder mit seiner Familie Mekka verlassen hatte, nahte sich ihm in einer Nacht der Engel Ǵibrîl (Gabriel) auf Gottes Geheiß mit einem Schriftstücke und sprach: Lies! Mohammed widersetzte sich und antwortete: Ich lese nicht,[2]) worauf ihn der Engel so stark preßte, daß er meinte, sterben zu sollen. Zweimal wiederholte der Engel seine Aufforderung und zweimal beharrte Mohammed auf seiner Weigerung. Dann bequemte er sich endlich zur Frage: Was soll ich lesen? worauf der Engel ihm vorlas: Lies im Namen deines Herrn, der schuf — die Menschen schuf aus geronnenem Blut — Lies! Dein Herr ist der Reichste an Ehren — der mit dem Schreibrohre lehrte — die Menschen lehrte, was sie nicht wußten.[3])

Solches sprach Mohammed nach, worauf der Engel ihn verließ; er erwachte, eilte ins Freie bis zur Mitte des Berges und

---

[1]) Was dieses Wort besagt, ist aus keiner der zahlreichen Umschreibungen zu entnehmen. Ibn Isḥâq erklärt: fromm sein, Ibn Hischâm stellt es gleich mit taḥannuf, sich für sündig halten (?), Bûḫârî I. 4 mit ta'abbud, sich dem Dienste Gottes (gewisse Nächte lang) unterziehen. Sollte es vielleicht eine Art Tempeldienst, wie den der späteren Muǵâwir, bedeuten?

[2]) Nicht die Unfähigkeit zu lesen, sondern die Weigerung es zu thun, liegt in der Antwort Mohammeds.

[3]) Es ist der Anfang von Sure 96; die genauere Übersetzung folgt später.

vernahm dort von neuem eine Stimme: O Mohammed, du bist der Gesandte Gottes und ich bin Ǵibrîl. Auf diese Eröffnung hin blieb er in Verzückung stehen, bis ihn einige Leute, welche Ḫadîǵa ihm nachgeschickt hatte, also fanden.

Beklommenen Herzens vertraute er seinem Weibe die Erscheinung an und empfing von ihr Worte des Trostes und der Ermutigung. Auch Waraqa ben Naufal, ein Verwandter der Ḫadîǵa, der die heiligen Bücher der Juden und Christen gelesen hatte und selbst Christ geworden war, gab sein Urteil dahin ab, daß der große Nomos, der auf Mose herabgekommen sei, sich nun auf Mohammed gesenkt habe. Als letzterer bald darauf Ḥirâ verließ und die Ka'ba umwandelte, sagte ihm derselbe Waraqa schon Verfolgung, Verkennung und Anfeindungen voraus.

Da der Geist von nun an häufiger auf Mohammed herabkam, prüfte ihn Ḫadîǵa als kluge Frau auf seine Echtheit und fand heraus, daß es wirklich ein Engel und kein Schaiṭân (Satan) sein müsse. Da bekannte sie sich als erste Gläubige und bemühte sich fortan, von dem Propheten jede Beunruhigung und Belästigung fernzuhalten.

Zum großen Kummer Mohammeds stockte einige Zeit später die Offenbarung, angeblich drei Jahre lang, bis Ǵibrîl den Beginn einer gnadenvollen Zeit mit Sure 93 ankündigte.[1] Auch ward jetzt dem Propheten die Gebetspflicht auferlegt, der Engel als sein Lehrmeister kam täglich und gewöhnte ihn an regelmäßiges Beten zu bestimmten Tageszeiten.

Das ist der Faden der Darstellung bei Ibn Isḥâq; derselbe ist nun zwar kein Quellenschriftsteller im eigentlichen Sinne und hat mit Scheere und Feile an der Ausgleichung älterer und jüngerer Traditionsstücke gearbeitet, wie sie Bûḫârî und Muslim gesammelt hatten, doch gilt von seinem und allen anderen Berichten über Mohammeds erste Offenbarungen, mögen sie verarbeitet bei den Historikern oder im Urzustande bei den Traditionisten auftreten: sie sind für uns fast wertlos und führen zu keiner glaubwürdigen Erklärung des Anfangsstadiums des Islams. Denn davon ganz abgesehen, daß sich die Hauptzüge in ihnen leicht als Frucht oberflächlicher oder gewaltsamer Koranexegese nachweisen lassen, verlieren sie ihren Haupthalt dadurch, daß von den Gewährs-

[1]) Nach Bûḫârî wurde die Fatra oder Pause durch Sure 74 beendet.

männern dieser Traditionen keiner in der Lage war, den wirklichen Vorgang genau wissen zu können. Unter ihnen fehlen durchaus die alten mekkanischen Gefährten Mohammeds, und diese Lücke kann selbst 'Âischa, die Lieblingsfrau des Propheten in Medina, deren Name mit einer Reihe der höchstgeschätzten Berichte verknüpft ist, mit ihren gefälligen Plaudereien nicht ausfüllen. Fehlt nun das Zeugnis der ältesten Gefährten, so bleibt nur dasjenige des Korans beweiskräftig, und dieses deckt sich in nichts mit den späteren Fabeln.

Sehen wir also von allem ab, was die orientalische Tradition berichtet, und fragen wir uns: Ist der Islam als eine Folge und Fortsetzung von früher bestehenden religiösen Strömungen anzusehen oder steht er auf eigener Basis und trägt er seine Erklärung in sich selbst?

Die jetzt beliebteste Antwort hierauf lautet, daß Mohammed dem Vereine oder, wenn ein solcher geleugnet wird, der Geistesrichtung der Ḥanîfen nahe gestanden und aus ihr die religiösen Ideen des Islams entnommen hätte. Es sollen vor und während der Zeit Mohammeds an verschiedenen Orten Arabiens, so in Mekka, Ṭâif und Medina Männer gelebt haben, die von den absterbenden Ansichten und Gebräuchen des Heidentums unbefriedigt gelassen einen Ersatz dafür in der Religion Abrahams gesucht hätten. Dieses Streben habe die einen derselben dem Christentume in die Arme geführt, so den Mekkaner Waraqa; andere, wie Zaid ben 'Amr aus Mekka und Abu Qais aus Medina, seien auf den Konfinien des Juden- und Christentumes stehen geblieben, damit zufrieden, den Gott Abrahams zu verehren, die Götzen und Opfermahlzeiten zu meiden, predigend aufzutreten, der barbarischen Sitte, neugeborene Kinder lebendig zu begraben, sich entgegenzustemmen, endlich sich der Ascese hinzugeben. In solchem habe das Wesen des sogen. Ḥanîfentumes bestanden. Es läge nun sehr nahe, mit Leuten dieser Tendenz Mohammed direkt in Verbindung zu bringen, wenn nicht alles dagegen spräche, daß es jemals ein irgendwie organisiertes Ḥanîfentum gegeben hätte. Das Wort Ḥanîf, wie es uns im Korane und bei alten Dichtern entgegentritt,[1]) wird allem Anscheine nach weder mit Sprenger durch Monotheist, noch mit Wellhausen durch christlicher Ascet, sondern

---

[1]) Vergl. zunächst Kâmil des Mubarrad p. 131, wo es in der Erzählung vom Tode des Bisṭâm ben Qais heißt „Bisṭâm aber war ein Christ. . . . Da

durch Heide zu übersetzen sein. Es ist ein aramäisches Lehnwort mit dem Wurzelbegriff „Unrein“ und muß auf jüdischer oder christlicher Seite als Benennung für die arabischen Götzendiener gebräuchlich gewesen sein.[1]) Die damit Bezeichneten ließen sich das Wort gefallen und wandten es wohl selbst von sich an, weil ihre Sprache sie nicht das Verächtliche desselben heraushören ließ. Auch Mohammed acceptierte in späteren Suren des Korans die Bezeichnung Heide als Titel für Abraham, da er ihn weder den Juden noch den Christen als ihren Religionsangehörigen überlassen wollte, ferner auch für die Menschen im Naturzustande gleich nach der Geburt, milderte aber das Anstößige darin durch den ständigen Zusatz: obwohl nicht Vielgötterer. Für

---

(nachdem B. tötlich verwundet war) wollte sein Bruder zu seinem Volke zurückkehren, Bisṭâm aber rief ihm zu: Ich will ein Heide (Ḥanif) sein, wenn du zurückkehrst.“ Hier ist der Gegensatz von Naṣrânî, Christ, und Ḥanîf, Heide, wohl klar. Ferner möchte ich die drei von Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III. p. 208 gesammelten Gedichtstellen zur Bedeutung von Ḥanîf folgendermaßen übersetzen:

1) „Die Ausläufer der Wolke über el-Mala gleichen Christen, die anheben Wein zu trinken, nachdem sie einen Heiden getroffen haben“ Christ sein und Wein trinken sind dem arabischen Dichter fast zusammengehörige Begriffe, vergl. Kitâb el-Aġânî VII. p. 178, wo der Dichter el-Farazdaq zu el-Aḫṭal kommt, letzterer ihn nicht erkennt, und frägt: Ich bin Christ und du bist Heide (Ḥanîf); welcher Trank ist dir der liebste? Jener antwortet: Deiner (d. h. der Wein). Ebenfalls VII, p. 187. Hier sagt derselbe el-Aḫṭal zu jenem: Ihr seid zwar eine Genossenschaft von Heiden (Ḥanîfen), doch sollen wir nicht von unserem Weine trinken? Hörte Farazdag, der schon Muslim war, in Ḥanîf wohl nur den koranischen Begriff desselben heraus, so wird der christliche Dichter das Wort wahrscheinlich noch ganz im alten Sinne gebraucht haben.

2) „(Die Kamelstute resp. Gazelle) rastet dort, wie ein Heide in den beiden Monaten Ǵumâda und den beiden Monaten Ṣafar.“ Die Winterkälte der Ǵumâdamonate und die Unbilde des Herbstes zwingen den heidnischen Wüstenaraber, sich müßig zu Hause zu halten.

3) „Rötliche Weine von Ǵorǵân, den kein Heide (zu einem Tempel) hingebracht, der keine Stunde im Kessel gesiedet, bei dessen Feuer kein murmelnder christlicher Priester nachts zugegen war, und über dem, während er kochte, kein Rabbiner gebetet hat, brachte mir Jaḥja u. s. w. Zu ersterem Ausdrucke sei bemerkt, daß nach Ibn Hischâm p. 128 die heidnischen Pilger sich ihren Lebensunterhalt für den Aufenthalt am Festorte selbst mitbrachten.

[1]) Auch Mohammed bezeichnet in seiner letzten Sure (9, 28) die Götzendiener als Schmutz (naǵas).

sich und seine Gemeindegenossen fand er das Wort vermutlich nicht ganz passend und vermeidet die Anwendung darauf.

Mithin kann von einem Ḥanifentume als einer religionshistorischen Erscheinung keine Rede sein, und die beliebte Annahme, auf einem solchen den Islam basieren zu lassen, ist nicht haltbar. Doch hat der Islam in seiner frühesten Form es auch gar nicht nötig, auf eine vorher bestehende Religion zurückgeführt und durch sie in seinen Lehrmeinungen erklärt zu werden; denn näher betrachtet ist er keineswegs als ein Religionssystem ins Leben getreten, sondern als ein Versuch sozialistischer Art, gewissen überhandnehmenden irdischen Mißständen entgegenzutreten.

Die Bedingungen, unter welchen in der Geschichte sozialistische Bewegungen aufzutreten pflegen, waren zu Mohammeds Zeit in Mekka vorhanden; die gesellschaftlichen Verhältnisse waren zu jenen Gegensätzen herangereift, welche leicht Merkmale bedeutender Handelscentren werden. Einer Klasse von Reichen, die alle Macht in Händen hatten, standen zahlreiche unter dem Drucke einer unbarmherzigen Wucherwirtschaft leidende Besitzlose gegenüber.[1]) Gegen erstere schleudert der Koran die gewiß nicht grundlosen Anklagen von Sucht nach immer größerem Besitze, von Betrug, Anwendung falschen Maßes und Gewichtes, sinnlosem Vergeuden des Erworbenen einerseits oder geizigem Aufhäufen ohne Ende andrerseits, endlich von Unzufriedenheit bei genügendem Lebensunterhalte.[2]) Auf der Kehrseite wird hervorgehoben, wie die Dürftigen

---

[1]) Daß der Wucher in Mekka zu Hause war, geht zur Genüge aus dem koranischen Verbote desselben (2, 276 ff.) hervor, dessen Spitze, wie die Kriegsdrohung v. 279 darthut, gegen Mekka sich richtete. Dasselbe Verbot soll Mohammed auf der Abschiedswallfahrt wiederholt und damals zugleich die Wucherforderungen des ʿAbbâs für erloschen erklärt haben. Vergl. Ibn Hisch. p. 968. Auch in Ṭâif, dessen soziale Verhältnisse den mekkanischen am meisten verwandt waren, diktierte Mohammed gleich nach der Kapitulation die Aufgabe des Wuchergewerbes, vgl. Belâḏ. p. 56. — Die Nachricht von einem Wohlthätigkeitsbunde verschiedener mekkanischer Geschlechter (ḥilf el-fuḍûl vergl. Ibn Hischâm bei Ibn Isḥâq p. 85 ff.), der den Schutz der Familienmitglieder und Fremden gegen Vergewaltigung bezweckte, ist kaum genügend verbürgt; wenn aber derselbe je bestanden hat, so war seine Wirkung, wie aus den Verfolgungen Mohammeds und seiner Anhänger hervorgeht, faktisch gleich Null.

[2]) Vergl. 102, 1, 100, 8, 83, 1 ff. 89, 16 u. s. w.

hungern, die Bettler abgewiesen werden, die Waisen ihres Erbteils verlustig gehen, die Sklaven umsonst nach Befreiung und Loskauf trachten.[1]) Um solche Gegensätze unter dem Gesichtspunkte der ausgleichenden Gerechtigkeit aufzuheben, fordert Mohammed, der sowohl in seiner Jugend das Los des armen Waisen gekostet, wie später sich der Klasse der Besitzenden genähert hatte, mit allem Nachdrucke, daß jedermann eine bestimmte Steuer zur Unterstützung der Bedürftigen zahlen müsse. Dadurch soll eine Gleichheit auf friedlichem Wege hergestellt werden, ganz entgegen allen anderen sozialistischen Bestrebungen der Vorzeit, die stets eine starke Tendenz zu gewaltsamen Veränderungen der Verhältnisse bekundeten.

Da jedoch Mohammed sich sagen mußte, daß zur Realisierung seiner Idee sein Wort und Einfluß nicht ausreichen werde, so stellte er hinter dieselbe als geistiges Zwangsmittel die Lehre von dem Weltgerichte. Er bezeichnet die Reichen, insoweit sie mit ihrem Besitze sich brüsten oder nach beständiger Vermehrung desselben trachten,[2]) als Sünder, ja als die eigentliche sündige Klasse, die deshalb unfehlbar nach dem Tode im Gerichte nicht bestehen würden, falls sie nicht vorher ihre Seele reinigten und rechtfertigten. Das Letztere kann mit Erfolg nur durch die Leistung der Armensteuer geschehen, welche deshalb Zakât d. i. Reinigung oder Mâʿûn d. i. Hülfsmittel genannt wird.[3]) Der Koran versichert: Selig derjenige, welcher seine Seele durch Abgaben reinigt, verloren derjenige, der sie (durch Versäumen derselben) verkümmern läßt.[4]) Den so Gereinigten stehen die Freuden des Paradieses in Aussicht, die Unreinen aber erwartet der Flammenschlund, wenn dereinst über sie zu Gericht gesessen wird.

Das Einführen einer obersten Gerichtsinstanz zur Aburteilung der Menschen brachte es von selbst mit sich, daß Mohammed dieselbe etwas näher charakterisieren mußte. Er erklärt also, daß der Richter Gott sei, und zwar derjenige Gott, welchen die Mekkaner verlassen hätten, weil ihr Streben nur auf Reichtum gerich-

---

[1]) Vergl. 107, 2 f., 80, 1 f. u. s. w.

[2]) Sinn von istaǵna.

[3]) Letzteres Wort einmal in 107, 7. Das gebräuchliche Verbum ist tazakka, sich reinigen.

[4]) Vgl. 91, 9 f.

tet gewesen sei; denn Reichtum erzeuge Götzendienst.[1]) Das Wesen des Richters als Gott bringt die Pflicht seiner Verehrung von Seiten der Menschen mit sich, die sich besonders in der Form des unterwürfigen Neigens und Niederfallens[2]) zu äußern hat.

Damit erweist sich der Ideengehalt des Islams als erschöpft. Islam ist dieses System insofern schon zu nennen, weil dieser an und für sich spätere Ausdruck doch dem Kernbegriff Zakât sinnverwandt ist und die durch die Reinigung erfolgende Rettung[3]) des Menschen bezeichnet.

Erklärt sich die sozialistische Basis des mohammedanischen Systems unschwer aus den abnormen Verhältnissen der Stadt Mekka, so weist der metaphysische Ausbau desselben auf monotheistische, dem arabischen Heidentume fremde Einwirkung. Man erkennt in ihm das allen jüdischen wie christlichen Lehrmeinungen, die in Arabien vertreten waren, gemeinsame Glaubensgut, welches sich eher als die vielen spezifischen Unterschiede dem heidnischen Araber aufdrängte, ja bei der weiten Verbreitung der einzelnen Religionen aufdrängen mußte. Vollends ein Mann von Mohammeds Veranlagung, der zudem auf seinen Reisen über die Grenzen seines Vaterlandes hinausgeschaut hatte, konnte sich vor diesen andringenden Einflüssen nicht abschließen; doch nahm er nicht mehr noch minder in sich auf, als für die Begründung und Abrundung seines sozialistischen Systems notwendig schien. Ihn zum Mitgliede einer bestimmten Religionsgesellschaft zu stempeln, geht nicht an, da man in seinen ersten Lehren ganz die Hinübernahme von charakteristischen Zügen vermißt, die auf irgend eine derselben deuten würden.[4]) So läßt das Fehlen jeglicher Christologie nicht

---

[1]) Vergl. **96**, 6 f. Ṭaġa, vom Menschen gebraucht, bedeutet nicht übermütig sein, sondern Götzendienst treiben, analog dem Namen ṭâġût, Götzendienst.

[2]) Arabisch ṣalla und saġada. Das die Steuer-, nicht die Gebetspflicht, die wichtigere, deshalb wohl auch ältere von beiden ist, geht schon daraus hervor, daß jene verschiedenemal (z. B. **80**, 3, **91**, 9) allein eingeschärft wird, diese aber immer nur in Verbindung mit der Zakât.

[3]) Bei dem Verb. aslama ist das Objekt „sich“ oder Ähnliches zu ergänzen; vgl. **2**, 106: er rettete Gott gegenüber sein Antlitz.

[4]) Das Vorstehende wird noch bestätigt durch die Betrachtung der im Korane gebrauchten biblischen Namen. In ihrer Gesamtheit stimmen sie nicht zu einem der uns bekannten Idiome oder der religiösen Litteratur innerhalb eines

zu, ihn zum Anhänger irgend einer christlichen Sekte zu stempeln; sein Anschluß an die in späteren Suren genannten Ṣâbier, in denen man gewisse gnostische Sekten, wie die Elkesaiten, vielleicht auch die Mandäer erkennen mag, würde gewiß die Entlehnung der Taufe und Wiedertaufe im Gefolge gehabt haben. Auch das reine Judentum müßte sich durch Betonung der Messiasidee und der Formen des Jahwekultes auf der Stelle verraten; nichts von dem spricht aus den älteren Suren. Indessen, da Mohammed nicht zufällig in die Sphäre monotheistischen Einflusses geraten war, sondern demselben fast an keiner Stelle Arabiens entgehen konnte, so darf es nicht Wunder nehmen, wenn mit der späteren Weiterentwicklung seiner Lehre auch die religiösen Entlehnungen zunehmen und bestimmtere Färbungen tragen, je nach der Seite, von welcher her sie sich aufdrängten.

Hat man also ein Recht, den Islam als das naturgemäße Ergebnis sowohl der sozialen Verhältnisse Mekkas wie der vereintwirkenden monotheistischen Strömungen Arabiens anzusehen, dann fällt der letzte Grund, die Meinung des Orients zu teilen, wonach Mohammed als gottbegeisterter Prophet der Welt eine absolut neue Lehre vorgetragen habe; dann ist es auch unnötig, ihn durch Visionen, welche ein langes Brüten über religiöse Dinge in ihm hervorgebracht hätte, in die Lehrlaufbahn gelangen zu lassen, wie die neuere Wissenschaft der orientalischen Tradition nachsagt und demgemäß den Koran erklärt. Mohammed will weder ein Gottesbote noch Prophet sein, er weist seine Gegner, die sein Auftreten auf übernatürliche Kräfte zurückführen wollen, mit Entschiedenheit zurück und nennt sich höchstens einen Prediger und Warnboten. [1])

Als Proben, in welchem Maße die älteren Koranteile von den eben entwickelten Ansichten beherrscht werden, mögen nachstehende Suren und Surenfragmente dienen.

---

solchen, sehen vielmehr alle stark arabisiert aus, was für ungenaue mündliche Entlehnung spricht. Näher betrachtet erkennt man freilich gewisse Schichten, unter denen die südarabische oder äthiopische dominiert. Auf dieselbe gehen außer Worten wie Raḥmân, Mûsa, Eljasa' auch alle griechischen Klanges zurück, wie Jûnus, Jljâs, vielleicht auch Iblis (diabolos) und etwa Idris (Theodorus?). Wirkungen von Volksetymologie zeigen sich in Jaḥja, Sulaimân u. a. Weiteres bei den dogmatischen Erörterungen des zweiten Teiles.

[1]) Mudakkir, nadir u. s. w.

S. 104.

Wehe jedem Placker und Menschenschinder! — der Güter sammelt und zählt — im Glauben, sein Gut mache ihn unsterblich. — Gewiß, er soll in die Ḥuṭama geschleudert werden! — Und was lehrt dich, was Ḥuṭama sei? — Allâhs Feuer, das entflammte — das aufsteigt über den Seelen — sich über ihnen wölbt — in auseinandergehenden Glutsäulen.[1])

S. 100.

Bei den Himmelswesen, die gleich schnaubenden Rossen dahineilen — daß Funken entsprühen vom Anschlage — sich morgens über die Niederung verbreiten — die Botschaft eindringlich rufen — sie sammeln und vermitteln! — Der Mensch ist gegen seinen Herrn voll Trotz; — dieser aber wird es ihm einst bezeugen; — und gewaltsam ist der Mensch in der Liebe zum Gut. — Weiß er nicht, wann erweckt wird der Inhalt der Gräber — und dargelegt wird der Inhalt der Herzen — daß ihr Herr sie dann kennt?[2])

S. 96.

Preise den Namen deines Herrn, der da schuf — den Menschen schuf aus zähem Blut! — Preise! er ist der hochgeehrte — welcher das Schreibrohr zu gebrauchen lehrte — den Menschen damit lehrte, was er nicht wußte. — Gewiß! der Mensch treibt Götzendienst — weil er sich reich geworden sieht; — doch zu deinem Herrn geht die Rückkehr. — Was aber hältst

[1]) Ḥuṭama ist ein absichtlich dunkel gehaltener Ausdruck mit der Grundbedeutung „Zermalmung". Mohammed liebt es in der ältesten Periode den Begriff der Hölle (Ǧahannam = Gehenna) durch kühne Neubildungen seinen Zuhörern zu verstärken. Ist das Wort zu unverständlich, so läßt er selbst die Erklärung darauf folgen.

[2]) Zu dem ältesten Beiwerke der Suren gehören die Schwüre, die gewöhnlich zu Anfang derselben stehen. Mohammed schwört meist bei sichtbaren Dingen, besonders Naturerscheinungen, welche die Nacht und der Morgen heraufbringen, daneben auch bei allerhand Sinn- und Geschmacklosem, z. B. Feige und Olive. Eine besondere Art bilden die Schwüre, die nach arabischem Dichterstile aus Adjektiven bestehen, zu denen irgend ein nahe liegendes Nomen zu ergänzen ist, z. B. in Sure 79, 77, 51, 37 und an obiger Stelle. Daß in allen solchen Fällen Mohammed sich als Ergänzung Himmelswesen oder Engel hinzudachte, soll später noch dargethan werden.

du von einem, der da hindert — einen Knecht, der sich niederwirft? — Was meinst du, wenn dieser der Rechtleitung folgte — oder Gottesfurcht anbefahl? — Was meinst du, wenn jener aber ein Leugner und Abwendiger ist? — Wußte er nicht, daß Gott es sieht? — Gewiß, wenn er nicht abläßt, so wollen wir ihn beim Stirnhaar packen — beim lügnerischen, sündigen Stirnhaar! — Dann rufe er seine Genossen! — Wir rufen dann die Höllenschergen. — Gewiß, gehorche ihm nicht, fall nieder und strebe nach der Nähe (Gottes)! [1])

S. 107.

Was hältst du von dem, der das Gericht leugnet? — Er ists, der den Waisen bedrängt — nicht an Speisung des Dürftigen denkt. Drum wehe denen, die zwar niederfallen — doch oft säumig sind im Niederfallen — die sich wollen zeigen — und das Hülfsmittel (Almosen) verweigern! [2])

---

[1]) Die Sure bildet ein Ganzes, wenn auch mit sprunghafter Verbindung ihrer Teile. Der Anfangsvers drückt weiter nichts aus, als eine Doxologie wie in 87, 1, 93, 11, 76, 25, 69, 52, wo sabbaḥa, ḥaddaṯa, ḏakara synonym zu unseren qara'a stehen. Auf der schiefen Übersetzung: Lies (oder Predige) im Namen deines Herrn, wird sich die Tradition von der ersten Erscheinung Ǵibrîls vor dem Propheten aufgebaut haben. Der Sinn des ersten Teiles, der bis v. 9 geht, ist folgender: Preis sei dem Herrn, dem Schöpfer des Menschen, dem Ehrenreichsten, der den Gebrauch des Schreibens gelehrt hat und durch das Geschriebene den Menschen in bisher unbekannten Wahrheiten unterwies, d. h. entweder durch die heiligen Schriften der Juden und Christen, welche Mohammed nach Hörensagen kannte, oder durch die ersten aufgeschriebenen Suren. Dieser Offenbarung jedoch folgen die Menschen nicht, weil sie der Reichtum zu Vielgötterei hingeführt hat; doch, weil von Gott erschaffen, müssen sie auch einst wieder zu ihm zurück. Zur Veranschaulichung des verstockten Sinnes der Reichen wird das Folgende angefügt. Einer derselben will einen Diener (Gottes), d. h. Mohammed oder jemand von seinen Genossen an der Erfüllung der religiösen Pflichten mit Gewalt hindern. Ihm wird die Drohung zu teil, Gott werde ihn dereinst an seiner Stirnlocke, dem Zeichen des freien Mannes, fassen und der Höllenwache (Zabânija, ein dunkler Ausdruck, hinter welchem sich vielleicht ein alter Dämonenname verbergen könnte) überliefern. Zum Schlusse die Mahnung, den Verführern nicht zu gehorchen, niederzufallen und sich Gott nahe zu bringen; vielleicht daß mit letzterem Ausdrucke die Zaqât, als das wahre Mittel in Gottes Nähe zu gelangen, angedeutet wird. Ähnlich schließt S. 94: Verlange nach deinem Herrn!

[2]) Die drei ersten Verse scheinen an die abseits von der Gemeinde stehenden, die folgenden an die nachlässigen, säumigen Anhänger Mohammeds

S. 102.

Euch richtet zu Grunde die Sucht nach Mehr — bis ihr hinwandert zu den Grabgefilden. — Gewiß, ihr werdet es erfahren — ja gewiß, ihr werdet es erfahren! — Gewiß, wenn ihr doch wüßtet die Wissenschaft des unfehlbar Sicheren! — Dann sollt ihr sehen die Glut — dann sollt ihr sehen das unfehlbar Sichere selbst! — Alsdann sollt ihr gefragt werden nach dem (früheren) Wohlleben. [1])

S. 92.

Bei der Nacht, wenn sie hereinbricht — bei dem Tage, wenn er sich erhellt — bei dem, was das Männliche und das Weibliche schuf! — Euer Trachten ist verschieden! — Wer spendet und sich hütet — und für wahr hält das Gute — dem wollen wir es zum Glücke gestalten; — doch wer geizt und nach Gelde trachtet — und Lügen schilt das Gute — dem wollen wir es zum Unglücke gestalten. — Nicht nützt ihm sein Reichtum, wenn er ins Verderben sinkt! — Uns liegt die Rechtleitung ob — unser ist das Jenseits und Diesseits. — Drum warne ich euch vor dem Feuer mit seinen Flammen — das niemand heizt als der Sündige — der, welcher leugnet und sich abwendet. — Doch dem Gerechten werden wir es fern halten — der seine Habe herbringt, um sich zu reinigen — der das Gute nicht thut der Vergeltung halber — sondern nur um zu seinem höchsten Herrn selbst zu gelangen; — und fürwahr, er soll zufrieden werden.

S. 91. 1—10.

Bei der Sonne und ihrem Glanze — bei dem Monde, der ihr nachfolgt — bei dem Tage, der (die Erde) erhellt — bei der Nacht, der sie überfällt — beim Himmel und was ihn errichtet — bei der Erde und was sie geschichtet — bei der Seele und was sie gebildet — und ihr eingeflößt ihre Frevel und ihre Gottesfurcht! — Selig, wer sie reinigt — unselig, wer sie verkümmern läßt. [2])

---

gerichtet zu sein. Daß mâ'ûn (Hülfsmittel) sich im Sinne mit zaqât decken wird, geht schon aus seiner Verbindung mit ṣalât, der Gebetspflicht, hervor.

[1]) Das unfehlbar Sichere (jaqin) ist das Gericht.

[2]) Die Seltsamkeit, daß Gott mehrmals (v. 5—8, auch 92, 3) bei sich selbst schwört, mag ein Anzeichen sein, wie ungeschickt sich Mohammed anfangs

S. 90. 1—16.

Ich schwöre bei diesem Gau — dem Gau, darin du seßhaft bist — beim Erzeuger und was er erzeugt! — Wir erschufen den Menschen in Trotz; — glaubt er drum, es werde keiner ihn übermögen? — Er spricht: Ich verthat Vermögen in Fülle; — glaubt er, daß keiner es wahrnahm? — Machten wir ihm nicht zwei Augen — eine Zunge und zwei Lippen — und führten ihn zu den zwei Höhen. — Wagt er sich nicht auf die 'Aqaba? — Was aber lehrt dich, was die 'Aqaba? — Freilassung eines Sklavennackens — oder Speisen am Tage des Hungers — den Waisen deines Geschlechts — den Dürftigen, der da ächzt![1])

S. 89. 14—30.

Der Mensch, wenn ihn sein Herr prüft und ihn geehrt macht und ihn mit allen Gütern ausstattet, sagt: Mein Herr hat mich geehrt — doch prüft er ihn und giebt ihm nur das tägliche Brot, so spricht er: Mein Herr hat mich niedrig gemacht. — Ja, aber ihr ehrt nicht den Waisen — bemüht euch nicht den Armen zu speisen — verschlingt das Erbgut in gierigem Zuge — und hängt mit all eurer Liebe nur am Gute. — Gewiß, wenn die Erde zu Stücken zergeht — dein Herr kommt und die Engelschaar in Reihen steht — Gehenna nahe gebracht wird, da möchte der Mensch sich warnen lassen, doch verstreichen ließ er sich die Warnung. — Und er spricht: Hätte ich vorgesorgt für mein Leben! — Dann teilt ihm einer seine Strafe zu — dann schnürt ihm einer seine Banden fest. — Doch du, ruhige Seele

---

in der Rolle fühlt, Gott sprechen zu lassen; vielleicht aber ist hier, wie in verschiedenen anderen älteren Suren nicht Gott, sondern Mohammed der Redende.

[1]) V. 3 geht wohl auf Gott und den Menschen. Was die beiden Höhen (nagdain) in v. 10 sein sollen, ist äußerst dunkel. Soll man an die Ansiedelung der Araber auf den beiden Hochländern, einem im Arabischen möglichen Ausdrucke für Hochland und Tiefland, denken? Die 'Aqaba (Paß) scheint der Vorläufer des sabil allâh (Höhenweg Gottes) zu sein, und wird wie letzterer die Sache oder Religion Gottes bedeuten.

— kehre zurück zu deinem Herrn, zufrieden, willkommen! — Gehe ein mit meinen Dienern! — Gehe ein in meinen Garten![1])

S. 83. 1—6.

Wehe den Schmälerern! — die, wenn sie sich zumessen lassen, von den Leuten volles Maß fordern — doch wenn sie ihnen messen oder wiegen, betrügen. — Meinen sie dann nicht, daß sie erweckt werden — zu einem Tage, einem großen — zum Tage, da die Menschen stehn vor dem Herrn der Welten?

S. 80. 1—10.

Er runzelte die Stirne und drehte den Rücken - weil der Blinde zu ihm kam. — Doch was glaubst du, vielleicht giebt er einmal die Reinigungssteuer — läßt sich mahnen und nützt die Mahnung aus. — Dem, der sich reich dünkt — ihm wirst du entgegengehen; — doch läßt er sich nicht reinigen, so ists nicht deine Schuld. — Wer aber zu dir kommt werkthätig — und gottesfürchtig — an dem brauchst du nicht weiter zu arbeiten.[2])

S. 74. 1—17.

O du in Decken Eingehüllter! — Stehe auf, mahne! — Deinen Herrn preise! — Deine Kleider reinige! — Den Schmutz meide! — Thue nicht das Gute, um daran zu gewinnen — und

---

[1]) In v. 25—26 scheint mir nur dann ein Sinn zu kommen, wenn man lā nicht als negierende, sondern als beteuernde Partikel auffaßt. Vergl. lā uqsimu, ich schwöre, kalā, fürwahr und ähnliches.

[2]) Aus dem geschraubten Wortlaute dieses Surenanfangs scheint mir doch das eine klar hervorzugehen, daß darin nicht, wie man bisher annahm, ein Verweis Gottes an Mohammed zu suchen sei. Vielmehr kann der Tadel in den ersten zwei Versen nur einen der Reichen Mekkas betreffen, welcher einem blinden Bettler hartherzig das Almosen versagte. 'Abasa, er runzelt die Stirne, wird auch 74, 22 von derselben Gesellschaftsklasse gesagt, und tawalla, er dreht den Rücken, ist der häufigste Ausdruck für das verächtliche Ablehnen der Lehren Mohammeds, bes. der Gebets- und Steuerpflicht, vergl. 75, 31 f. Zudem kommt es sonst nie vor, daß Gott zu seinem Gesandten in der dritten Person spricht, sondern er redet ihn direkt in der zweiten an, wie auch hier in v. 3 geschieht. In v. 3 und 4 betont Gott die Möglichkeit, daß auch bei den Reichen die Bekehrung noch erfolge, und spornt zum Schlusse Mohammed an, seine Hauptarbeit nicht sowohl den schon geretteten Gemeindemitgliedern, als vielmehr den hülfsbedürftigen Sündern zuzuwenden.

harre deines Herrn! — Einst wenn in die Drommete gestoßen wird — dann ist ein grimmer Tag — unmilde für die Leugner. — Laß mich mich mit meinem Geschöpfe allein abrechnen! — Mit ihm, dem ich ausgebreitete Habe verschafft — und Söhne, die ihn umgeben — und angenehm eingerichtet das Leben. — Und doch hat er Lust nach Mehr — doch unsere Mitteilungen vernimmt er schwer. — So werde ich ihm aufbürden, was ihm den Rücken beugt. [1])

[1]) Ein Zuruf Gottes an Mohammed, sich von seinem Ruhelager zu erheben, die Menschen zu warnen und seinen Herrn zu preisen. Das Reinigen der Kleider und Meiden des Schmutzes wird gewöhnlich bildlich vom Abthun alles heidnischen Greuels verstanden, doch könnte man eben so gut an das Anlegen reiner Kleider zum Zwecke, sich dem mekkanischen Gotteshause zu nähern und an die Entfernung des Körperschmutzes denken, den die Mekkapilger bis nach Verrichtung der gelobten Opfer an sich zu tragen pflegten.

II. Kapitel.

Stiftung der ersten Gemeinde. Entwicklung der islamischen Religion bis zur Übersiedelung Mohammeds nach Jatrib.

Von den vorbezeichneten Ideen gewaltig erregt begann Mohammed denselben nach außen Verbreitung und Geltung zu verschaffen. Dieses wird man sich für den Anfang so zu denken haben, daß er zuerst in den nahestehenden Kreisen der Familienmitglieder und Freunde dafür wirkte und wirken ließ. Als erster Anhänger wird sein noch im jugendlichsten Alter stehender Vetter 'Alî ben Abi Ṭâlib genannt; ihm, den er an Kindesstatt angenommen haben soll,[1] konnte er die neuen Anschauungen leicht schon in die Erziehung mit einfließen lassen. Andere Nachrichten wollen die Priorität dem Freigelassenen Mohammeds, Zaid ben Ḥâriṯa, zuerkennen. Der erste Gläubige aus fremdem Geschlechte, dem der Benu Taim, wurde Abu Bekr. Dieser, zwar ein nur schlichter Kaufmann, doch wegen seiner Geschäftserfahrung und Biederkeit von anderen oft zu Diensten und Gefälligkeiten in Anspruch genommen, erwies sich als ein passendes Werkzeug für stille Propaganda. Es gelang ihm außer seinem Stammesbruder Ṭalḥa b. Obaid-Allâh einen Vertreter aus dem mächtigen Qoraischitengeschlechte der Benu Omajja, 'Oṯmân b. 'Affân, ferner aus verschiedenen anderen Familien den Zubair b. el-'Awwâm, 'Abd-er-Raḥmân b. 'Auf, Sa'd b. Abi Waqqâṣ zu Teilnehmern der neuen Bewegung zu machen, und von jedem derselben gingen neue Kreise der Verbreitung aus. Auch Weiber werden unter den ersten Gläubigen namhaft gemacht,

[1]) Ṭabari. I p. 1159 ff.

vor allen Ḫadîga. Mohammed mag dieselben ihres vielfach wichtigen Einflusses halber aufgenommen haben, wenn auch der Gesamtcharakter seiner Ideen rein männlichen Geist atmete, und er nie daran gedacht hat, dem Weibe zu der ihr von den heidnischen Arabern versagten Gleichberechtigung mit dem Manne zu verhelfen.[1]) So entstand bald ein Bund, zusammengesetzt aus den verschiedenen Schichten des Stammes Qoraisch, in welchem die wenigsten Mitglieder der wohlhabenden, die Mehrzahl der ärmeren Klasse angehörten, alle jedoch strebsame, thatkräftige Elemente darstellten: ein historischer Beweis, was Muhammed vortrug. Enges Festhalten unter sich und an den neuen Ideen wird der nächste Zweck der Vereinigung gewesen sein: denn diese Tendenz predigt der Koran in älteren wie in jüngeren mekkanischen Suren: Haltet fest am Bunde Gottes, den ihr eingegangen seid, und trennt nicht auf den Eid, nachdem er abgelegt worden; ihr habt Gott für euch zum Bürgen genommen.[2]) Und der Pflichtenkodex schreibt zweimal deutlich vor: Haltet den Bund, denn das ist Forderung![3])

Die Gründung eines Bundes, später Bund Gottes (ʿahd-Allâh) genannt, war also der erste Erfolg Mohammeds auf dem eingeschlagenen Pfade.

Das innere Wirken des Bundes wird vornehmlich in der Leistung der Reinigungssteuer von jeglicher Habe bestanden haben zur Verteilung an Dürftige und Bettler;[4]) eine weitere Pflicht war die regelmäßige[5]) Gebetsübung (ṣalât), welche auszusetzen oder auch nur zu vernachlässigen verpönt wurde.[6]) Daß hierin der Kern des späteren fünfmaligen Pflichtgebetes liegt, scheint sicher: doch nach Zahl und Zusammensetzung war das ältere Gebet ungleich einfacher. Wahrscheinlich wurde im ganzen Verlauf von Mohammeds mekkanischer Lehrperiode täglich nur dreimal gebetet, analog dem jüdischen Ritus, und zwar in der Morgendämmerung, um Sonnenuntergang und während der Nacht, also zu Zeiten, da die Bundesmitglieder unbeschadet ihrer Tagesarbeit sich versammeln

---

[1]) Wie wenig die Weiber im öffentlichen Leben bedeuteten, geht daraus hervor, daß ihr Zeugnis vor Gericht als nicht beweiskräftig galt, vergl. 43, 17.

[2]) 16, 93 f. Die älteste Stelle ist jedoch 70. 32.

[3]) 17, 36 und 6, 153.

[4]) 92, 17 f. 70, 24 f.

[5]) 70, 23.

[6]) 107, 6.

konnten.[1]) Das Nachtgebet konnte nach Belieben länger oder kürzer verrichtet werden, „die Nacht hindurch mit Ausnahme eines kleinen Teils, die halbe Nacht oder weniger oder mehr." [2]) Solche Vigilien waren, wenn irgendwo, so in Mekka am Platze, dessen erquickende Sommernächte nach drückender Tagesglut berühmt waren[3]) und vom Volke ausgenutzt wurden, um sich mit Erzählung und Plauderei (samar) zu unterhalten; [4]) man wird sie daher lieber für eine Erfindung Mohammeds als für eine Entlehnung aus irgend einem anderen Kulte ansehen. Dem Gange der Gebetsübungen ist nicht genau nachzuforschen; sie werden abwechselnd in Lobpreisungen (sabbaḥa), Recitierung heiliger Geschichten (ḥaddaṯa, ḏakara) und Prosternationen (sağada, raqa'a) bestanden haben. Auch Koranstücke mögen eingeschoben worden sein, nachdem einmal ein fester Bestand von solchen vorhanden war; denn auch qara'a wird, wie all die vorgenannten Ausdrücke, synonym mit ṣalla gebraucht.[5])

Endlich wird ein Leben nach festen, sittlichen Prinzipien und Wetteifer in der Ausübung aller von den Reichen Mekkas versäumten humanen Pflichten dem Bunde am Herzen gelegen haben.[6])

Mittelpunkt der Gemeinde und Leiter aller gemeinsamen Sachen war natürlich Mohammed. Fiel ihm bei der Zakât das Annehmen und Austeilen der Gaben zu, wie man unbedenklich nach der Weise der späteren Zeit annehmen darf, so ordnete er auch den Gebetsritus an und leitete seine Ausführung. Dadurch gewann er sowohl materielle Machtmittel wie tiefgehenden geistigen Einfluß, und die Gemeinde geriet mehr und mehr in unlösbare Abhängigkeit zu ihm. Doch noch ein festeres Band erstrebte Mohammed, um die Geister an sich zu ketten, indem er das koranische Wort erschallen ließ, dessen Klang je länger um so mehr mit magischem Eindruck auf seine Anhänger wirkte. Der wahrscheinliche Gang in der Entstehung des Korans mag schon hier skizziert werden, wenn ihm auch noch ein späteres Kapitel gewidmet werden soll.

---

[1]) **76**, 25 f., **52**, 48 f., **50**, 36 f., **11**, 116, **17**, 80 f. etc.
[2]) **73**, 2—4.
[3]) Maqdisi. Imperium Moslemicum p. 71. Vgl. auch **23**, 69.
[4]) **23**, 69.
[5]) **17**, 80.
[6]) **70**, 22—35

Der Islam, so innig er später mit dem Koran verquickt erscheint, begann nicht mit demselben und zwar weder mit dem Korane als Ganzen noch mit einer der 114 Suren desselben; der Islam entsprang aus Mohammeds Predigten, womit derselbe bis zu seinem Tode fortfuhr auf seine Umgebung zu wirken. Koran und Predigt unterscheiden sich nach Form und Inhalt ganz wesentlich. Mohammeds Predigten, deren verschiedene von den Biographen mitgeteilt werden, befolgen durchaus die Regeln eines Prosa-Vortrages, der überzeugen soll, vor allem das Gebot der Verständlichkeit und Klarheit; seine Koransuren hingegen, besonders die älteren, fallen auf durch Unverständlichkeit, seltsame Verworrenheit und gezwungen poetische Form. Hätte er sich nie deutlicher ausgedrückt, als er es in dem älteren Bestande des heiligen Buches thut, er wäre Gefahr gelaufen, von seinen Gegnern verhöhnt,[1]) und was schlimmer, von seinen besten Freunden nicht verstanden zu werden. Dem Hohne seiner Feinde verfiel er allerdings infolge des Zusammentreffens verschiedener Umstände gar bald, doch die Anhänglichkeit seiner Gemeinde in guter wie schlimmer Zeit ist ein Beweis, daß sie die Gedanken ihres Meisters sich zu eigen gemacht hatte.

Eine Eigentümlichkeit des Korans zeigt deutlich die Richtung, woher er seinen Ursprung genommen hat. Die meisten ältesten Suren wenden sich nicht an eine Mehrheit von Zuhörern, geschweige an die mekkanische Heidenschaft, sondern an einen Einzelnen. Als dieser muß fast immer Mohammed angenommen werden. So sind es eigentlich Selbstgespräche, in welchen Mohammed sich Gott, seinem höchsten Bundesgenossen, so nahe fühlt, daß er sich selber sagt: Dein Herr thut dir dies und das. Darauf werden in kaum merklichem Übergange die Suren allmählich Gott selbst in den Mund gelegt, um zunächst Rat, Hoffnung, Trost, Entsagungsmut dem Prediger, weiterhin Vorhaltungen und Warnungen der Gemeinde oder der Menschheit zukommen zu lassen. Gott redet — das ist die große poetische und prophetische Fiktion, in welche Mohammed sich mehr und mehr hineingewöhnt, um so eher, als er von der Herrlichkeit seiner Lehre, der Unübertrefflichkeit seiner Heilsvorschläge wirklich überzeugt war; Gott redet — wenn man von der Menschenrede Klarheit verlangt, und Mohammed selbst als

[1]) Wie wenig Nutzen beim öffentlichen Vortrage von Koranstellen in Mekka herauskam, bezeugt eine recht glaubhafte Tradition bei Ibn Hischâm p. 202.

menschlicher Prediger solche nicht entbehren will, so muß Gott eine andere Sprache führen, die, wenn sie auch nicht gerade das Gegenteil der menschlichen Klarheit, also Unklarheit zum Prinzipe hat, doch sich in ein dunkel Gewand hüllen darf, aus dessen Falten dann hie und da ein heller Lichtstern hervorblitzt. In dieser Vorstellung entwarf Mohammed seine ersten Suren und trug sie darauf der Gemeinde vor, die in ihnen leicht den Sinn vorhergehender längerer Predigt wiedererkannte und sie als religiöse Merksprüche behalten mochte.

Wie lange er nur im engeren Kreise der Gemeinde wirkte, ohne sich die Kraft zuzutrauen, als Prediger frei vor ganz Mekka aufzutreten, ist kaum zu bestimmen. Die mohammedanische Tradition spricht von drei Jahren nach Empfang der Offenbarung, während derer er sich gescheut habe seinem Volke zu predigen. Mag diese Angabe genau sein oder nicht, sie bestätigt doch die von uns an der Hand anderer Umstände angenommene Zeit der mehr latenten Wirksamkeit, ohne aber deren hohe Bedeutung zu betonen.

Mohammed, dessen Hauptsorge den aus verschiedenen Geschlechtern zusammengewürfelten Gläubigen sich zuwendete, war doch vorsichtig genug, die Familienbande, welche ihn an die Haschimiden knüpfte, in keiner Weise zu lockern. Denn der ganze Halt eines Arabers lag in seiner Zugehörigkeit zum Stamme — seine Freiheit, Unverletzlichkeit, kurz alle seine Rechte wurden ihm von diesem und nur von diesem garantiert. Nun hatte Mohammed zwar das Mißgeschick, den Haschimiden mit seiner Lehre nicht sonderlich zu gefallen; das beweist die verhältnismäßig geringe Anzahl von Anhängern, die diese ihm bis zu seiner Flucht nach Medina stellten. Die Meisten verhielten sich passiv, wenige direkt feindlich, wie sein Oheim, Abu Lahab, der, vielleicht durch Sure 111, von ihm gereizt, bald sein offener Gegner wurde, so daß er seine Söhne ʿOtba und ʿOtaiba, nachdem sie kaum die Ehe mit Mohammeds Töchtern Ruqajja und Umm Kultum eingegangen, dieselben wieder zu entlassen zwang.[1]) Doch alles das erschütterte Mohammeds Stellung nicht, besonders da sein Oheim und Vormund Abu Ṭâlib, der Obmann der Haschimiden, seine Hand nicht von ihm

[1]) Ibn Qotaiba, p. 46.

abzog, wiewohl auch er bis zum Tode mit der neuen Lehre sich nicht befreundete.

Als die Zeit gekommen war, daß Mohammed glaubte auch bei der großen Menge der Qoraischiten Boden für seine Lehre zu finden, begann er ihnen in maßvoller Predigt seine Botschaft zu verkünden. Er verwahrte sich dagegen, irgend welchen Zwang auf sie auszuüben,[1]) er betonte seine selbstlose Absicht: Nicht fordere ich einen Lohn als nur liebevolles Entgegenkommen in der Verwandtschaft.[2]) Doch statt der erhofften Tage des Triumphes kamen nur solche der Prüfung. Die Reichen dünkte seine Lehre von den freiwilligen Abgaben unbequem, der Hinweis auf ein göttliches Gericht vage und lächerlich. Auch nahmen sie an der Person des Predigers Anstoß mit Worten, die der Koran aufbewahrt hat:

Wir sehen dich gering unter uns; wäre nicht deine Familie, so würden wir dich steinigen; auch bist du kein Machthaber über uns.[3])

Ja, wäre doch dieser Koran einem Manne aus der Doppelstadt (Mekka-Ṭâif) geoffenbart, der zu den Großen zählte![4])

So sah Mohammed bald ein, daß er den Mekkanern gegenüber aus der Geduld eine Tugend machen müsse, und es häufen sich darum im Korane die halb auf Ergebenheit, halb auf Resignation deutenden Ausrufe: Gieb ihnen noch Frist,[5]) laß sie thören und spielen,[6]) wende dich ab von solchen, die sich abwenden,[7]) gehe von ihnen weg![8]) Doch enthalten diese Worte neben dem Entschlusse, sich nur der Beschäftigung mit der gläubigen Gemeinde hinzugeben, noch einen wichtigen Nebensinn, der einer Verschiebung von Mohammeds ursprünglichem Lehrsysteme entspringt. Der Widerstand der Gegner richtet sich im Streite der Meinungen am liebsten gegen das schwächste Argument. Dieses war in dem ältesten Islam das Weltgericht. Um die an und für sich sehr vernünftige Forderung der Zakât übergehen zu dürfen, verlegten die Qoraischiten sich darauf, jenes zu bekämpfen. Man

---

[1]) 50, 44 etc.

[2]) 42, 66.

[3]) 11, 93 zwar von Schuʿaib gesagt, doch mit deutlichstem Bezuge auf Mohammed.

[4]) 43, 30. — [5]) 86, 17. — [6]) 70, 42. — [7]) 53, 30. — [8]) 54, 6.

zieh Mohammed der Lüge hinsichtlich seiner Drohung und Ausmalung des Gerichtstages und brachte es durch den Eifer der Gegenrede dahin, daß der Prediger, nun gereizt, um so hartnäckiger diese Position zu halten suchte. Deshalb fing er an zur Erhöhung des Eindruckes geheimnisvoller vom Gerichte zu orakeln, besonders auf die oft wiederholte Frage: Wann die Stunde desselben sei, nicht mehr wie ehemals sein gänzliches Nichtwissen zu bekennen, sondern möglichste Nähe derselben wahrscheinlich zu machen: Wir warnen euch vor naher Strafe! [1]) Gedulde dich schön! Sie sehen ihn fern, wir sehen ihn nah, den Tag, da der Himmel wie geschmolzenes Erz ist u. s. w. [2])

Mit Beispielen ehemaliger Strafgerichte, wie sie nach der Bibel oder auch nach altarabischer Sage über verschiedene Völker ergangen waren, erhärtete er die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit von Gottes Gericht, und füllte damit nicht nur die Suren, sondern gewiß auch seine Predigten in jener Zeit aus. Diesen Deklamationen setzten aber die Mekkaner die gleiche skeptische Miene entgegen, wie früher, und brachten schließlich den Prediger durch den Wunsch, daß er den schlimmen Tag noch beschleunigen möge, in nicht geringe Entrüstung:

Den Ungerechten wird ihr Teil zugemessen, wie er ihren Vorgängern gemessen wurde; darum brauchen sie mich nicht um Beschleunigung anzugehen. [3])

Die nicht glauben, sie wünschen die Stunde schnell herbei, doch die Gläubigen erbangen vor derselben. [4])

In Folge phantastischen Weiterbrütens kam Mohammed dazu, die Parallele zwischen jenen Völkern und Mekka immer schärfer zu ziehen, bis sich in seinem Geiste die Idee festsetzte, ein irdisches Strafgericht, bestehend in der Vertilgung der gottlosen Stadt, werde außer dem allgemeinen vor dem Throne Gottes in Bälde hereinbrechen:

Darum laß sie, bis sie ihr Tag erreicht! Doch trifft die Frevler noch andere Strafe als diese allein, aber die meisten von ihnen wissen es nicht. [5])

Und sie sagen noch: Unser Herr, beschleunige uns doch, was uns als Strafe vor dem Tage der Abrechnung zugemessen ist! [6])

---

[1]) 78, 40. — [2]) 70, 5 f. — [3]) 51, 59. — [4]) 42, 17. — [5]) 52, 45, 47. — [6]) 38, 15.

Sind sie so sicher, daß ihnen nicht unverhofft eine Strafe von Gott komme oder daß die Gerichtsstunde plötzlich, ohne ihr Wissen, schlägt? [1])

Als auch dieser etwas gewaltsame Versuch, die Mekkaner einzuschüchtern und zu Gläubigen zu machen, sich als erfolglos erwies, trat Mohammed einen Rückzug an: er wird der Ansicht, die nahe Strafe könne nur durch Gottes Raḥma, Barmherzigkeit oder Langmut, aufgeschoben sein. Dieser wichtige Begriff erneuerte den Islam auf der ganzen Linie seiner Lehren, indem er alte zu weit gehende Meinungen mäßigte, andere Gesichtspunkte erschloß, überhaupt eine ganze Periode begründete. [2])

Das eine Beispiel von dem allmählichen Übergange der allgemeinen Gerichtsidee zur genau fixierten Vernichtung Mekkas kann einen Begriff davon geben, wie Mohammeds älteste Lehre durchaus nicht unveränderlich und stabil gedacht werden darf, vielmehr je nach Bedürfnis und äußeren Eindrücken sich umwandelte. In ähnlicher Weise veränderten sich auch die Lehren von Gott und seiner Stellung zu den Heidengöttern, vom Buche Gottes und dem aus ihm abgeleiteten Korane Mohammeds sowie den diesem gleichgestellten Gesetzesvorschriften von Mose und Jesus, von der erst individuell, später generell gedachten Schöpfung des Menschen — kurz, das ganze dogmatische Element des Urislams erlitt eine weitgehende Verschiebung und Ausbildung, hingegen erwuchs auf der sozialen Seite kein neuer fruchtbarer Gedanke. So wechselte in nicht gar langer Zeit der Charakter der von Mohammed angeregten Bewegung; statt sozialer Reform mit greifbaren irdischen Zielen entstand eine Religion mit metaphysischen Zwekken. Die Bundesmitglieder oder Gläubigen, wie sie jetzt heißen, haben seither die erste Pflicht, an die Dogmen ihres Meisters zu glauben, an zweiter Stelle steht erst die Ausübung von guten Werken.

---

[1]) 12, 107.

[2]) Dieselbe darf jedoch nicht als zusammenfallend mit der von Sprenger konstruierten Zeit des Vorkommens des südarabischen Gottesnamens Raḥmân in Koransuren angesehen werden, da letztere aus verschiedenen später zu entwickelnden Gründen kaum als abgeschlossene Gruppe anzusehen sind. Die Periode aber, in welcher nicht nur das Wort Raḥma häufig wird, sondern auch sein Begriff den Koran beherrscht, ist ihrer Zeit nach durchaus einheitlich.

In wie langen Zeiträumen diese innere Entwicklung des Islams stattfand, ist nicht zu ermitteln; auch was an äußern Vorgängen berichtet wird, leidet an chronologischer Unsicherheit; kaum daß ihre Reihenfolge einigermaßen feststeht.

Hinter dem Unglauben, den Mohammed den Mekkanern vorwirft, wird anfänglich kaum mehr als Gleichgültigkeit zu suchen sein: eine tiefergehende Regung wegen Verletzung ihres heidnisch-religiösen Gefühls oder wegen Beleidigung der alten Götter scheint ihnen ganz gefehlt haben. Rührte doch der Prediger nicht an das, was allein sie verletzen oder schädigen konnte, an die Verehrung ihres Heiligtums, zu dessen Werthaltung er vielmehr in der ältern Zeit selbst angespornt hatte mit den Worten: So mögen sie denn dem Herrn dieses Tempels dienen, der sie sättigt, so daß sie nicht hungern, und sie sicher stellt, so daß keine Furcht sie überfällt,[1]) während er später zwar den Ka'badienst nicht mehr ausdrücklich anempfahl, doch die Sicherheit innerhalb des Tempelumkreises als eine Gnade Gottes anpries.[2]) So ward das Treiben Mohammeds lange mit harmlosen Blicken angesehen, ihm selbst zwar mancherlei, doch nichts Ehrenrühriges nachgesagt. Man verglich ihn mit einem Besessenen (magnûn) oder einem Zauberer (sâḥir) wegen seines Auftretens und des Inhaltes seiner Ergüsse, nannte ihn einen Dichter und Wahrsager (kâhin), wozu die Form seiner wahrscheinlich häufig in die Öffentlichkeit gedrungenen Koranstücke Grund genug gab; denn diese stehen ihrer Ausdrucksweise nach keinem Zweige der altarabischen Litteratur näher als den Sprüchen der Wahrsager und Regenmacher. Erst mit der Zeit laufen verächtlichere Ausdrücke unter: „Ein Besessener, den ein anderer abgerichtet hat"[3]); dieser andere sei aber ein Nichtaraber.[4]) Das letztere Gerücht, wonach Mohammed nur das Werkzeug verkappter Hintermänner sei, wurde durch den Stadtklatsch stark ausgebeutet; der Koran giebt davon folgende Andeutung:

Es sagen die Ungläubigen: Es ist eitel Schwindel, den er erdichtet mit Hülfe gewisser anderer Leute zu Lug und Trug. Und sie sagen: Ammenmärchen, die er sich aufschreibt, und die ihm vorgesagt werden morgens und abends.[5]).

---

[1]) **106**, 3—4. — [2]) **28**, 57, **29**, 67. — [3]) **44**, 13. — [4]) **16**, 105.

[5]) **25**. 5 f. Sprenger (Mohammed und der Koran, Berlin 1889, S. 54 f.) glaubt aus dieser und andern zu phantasievoll aufgefaßten Stellen als Moham-

Hätte sich Mohammed durch solche Vorwürfe sehr getroffen gefühlt, er würde wahrlich nicht die Thorheit begangen haben, sie im Koran selbst auf die Nachwelt zu bringen.

Ganz unwahrscheinlich sind die von den Biographen vorgebrachten Geschichten von geharnischten Protesten, welche schon in der frühesten Zeit des Islams die mekkanischen Großen 'Otba, Schaiba, Abu Ǵahl u. a., kurz die Mala', bei Abu Ṭâlib gegen das Treiben seines Mündels eingelegt haben sollen; nicht minder unglaubwürdig lauten die glänzenden Anerbieten von Gütern und Würden, um damit dem kühnen Prediger den Mund zu stopfen.[1]) Wenn ohne Zweifel im Laufe der Jahre eine starke Gegenströmung gegenüber Mohammed sich bemerkbar machte, so ist dieselbe nur durch die richtige Erwägung entstanden, daß die Zusammensetzung und das Wachstum seiner Gemeinde eine drohende Gefahr für das althergebrachte Staatswesen bildeten. Ein aus rang- und besitzlosen Leuten gemischter Bund, der jeden, welchen Stand und welche Familie er auch vertrete, aufzunehmen bereit war, selbst einzelne zweifelhafte Elemente nicht von sich abstieß,[2]) drohte mit seiner nach mehreren Hunderten zählenden Masse die Schranken der Geschlechter zu durchbrechen und die aristokratischen Kreise zu überfluten. Besonders als Ḥamza, ein Oheim Mohammeds, an Ritterlichkeit und Kraft vielleicht der ausgezeichnetste Vertreter der Familie Hâschim, in heftiger Aufwallung darüber, daß Abu Ǵahl seinen Neffen öffentlich beleidigte, sich

---

meds Alterego einen „Presbyter einer judenchristlichen Gemeinde, der im Cölibat lebte und gelehrt war" erkennen zu sollen. Ihre vereinte Thätigkeit soll so vor sich gegangen sein (S. 58): „Sie einigen sich zur Ehre Allahs jetzt zu einem regelmäßigen Gründerkomplott. Mohammed bearbeitete die ihm diktierten Historiae priorum, trug sie als Offenbarung vor und der Presbyter mit zwei Schwertfegern, Sklaven aus Byzanz, fungierten als Klaqueurs." (!). Ich bilde mir ein, daß die Anklage: Leute kommen morgens und abends zu ihm und sagen ihm vor, auf Mißkennung der täglichen Gebetsversammlungen beruhe.

[1]) Ibn Hisch. p. 167 f., 185 f.

[2]) 26. 111—14: Sollen wir dir glauben, da dir die Verworfenen folgen? Noah (= Moh.) sprach: Nicht weiß ich, was sie gethan haben, die Abrechnung mit ihnen steht nur Gott zu, und ich werde keinen Gläubigen verstoßen. 38, 62: Was ist uns? Sehen wir nicht Männer, die wir einst zu den Schlechten gezählt hatten (sagen die zur Hölle verstoßenen Mekkaner beim Anblicke der Paradiesbewohner)?

für dessen Sache entschied und von da ab nachhaltig vertrat, da begriff man in Mekka die Gefahr, die aus der langsam, doch stetig wachsenden Propaganda des Islam entstehen mußte, und man sah sich nach den ersten Gewaltmitteln gegen denselben um, konnte solche aber, wenn man nicht sofort Streit und Zwietracht unter den Familien hervorrufen wollte, in voller Schärfe nur gegen Unfreie und Sklaven anwenden. So soll damals Bilâl, Mohammeds späterer Gebetsrufer, gemartert worden sein, bei welcher Gelegenheit Abu Bekr ihn loskaufte und frei ließ, wie er schon vorher mit sechs anderen Sklaven gethan hatte. Gegen die Freien aber bediente man sich der Einschüchterungen und Drohungen; so ging der fanatische Abu Ǵahl selber bei den angesehenen Muslimen herum und fuhr sie an: Wir werden dafür sorgen, daß dein Einfluß brach gelegt, deine Stimme im Rate belanglos, deine Würde erniedrigt wird. Bei Kaufleuten setzte er hinzu: Wir werden deinen Handel vernichten und dein Gut ruinieren.[1] So wuchs die Spannung in Mekka und reifte einem gewaltsamen Bruch entgegen. Doch Mohammeds politischer Sinn, der hier zum erster Male bemerkbar wird, schaute vor und ahnte, was als härteste Maßregel gegen ihn in Anwendung kommen konnte: die durch die Majorität der Familien erzwungene Trennung zwischen ihm und seinen Anhängern, so weit sie nicht Haschimiden waren. Er verfiel daher auf das Mittel, eine größere Zahl derselben durch Entsendung nach dem christlichen Abessinien dem Einflusse ihrer Familien zu entziehen. In einem Zwischenraume von wenigen Monaten schickte er zwei Züge seiner Anhänger über das Meer, einen von ungefähr 10 Mann, wohl nur zum Zwecke, um Vorkehrungen zur Aufnahme des zweiten über 70 Mann zählenden zu treffen. Der Umstand, daß keiner der Auswanderer mit Ausnahme des Wortführers, Ǵa'far ben Abi Ṭâlib, zur Familie Hâschim gehörte, hingegen die übrigen größeren Geschlechter Mekkas, Umajja, 'Abd-ed-dâr, Zohra, Maḫzûm u. a. stark unter ihnen vertreten waren, ist sehr bemerkenswert und läßt diese Aussendung nur in Verbindung mit dem bald folgenden Gewaltedikte gegen die Haschimiden recht verstehen. Doch blieb die Elite des Bundes, 'Abu Bekr, Ḥamza, Ṭalḥa um die Person ihres Meisters geschaart in Mekka zurück. Mohammed entsandte die

[1] Ibn Hisch. 207.

Auswanderer nicht etwa als Missionäre, um dem Islam neuen Boden zu erwerben, sondern nur damit sie denselben ihrerseits nicht verlören; daß er sie zu diesem Zwecke aber nach Abessinien verpflanzte, ist für das Verständnis des damaligen Islams höchst interessant. Politisch war der Abessinier nicht gerade des Arabers Freund, eher sein Feind, da er mehr als einmal seinen Fuß in kriegerischer Absicht in dessen Land gesetzt hatte. Darum muß lediglich die Religion der westlichen Nachbarn, das Christentum, Mohammed bewogen haben, bei ihnen ein Asyl für seine Gemeindegenossen zu suchen; so wenig stand oder glaubte sich der Reformator Mekkas im Gegensatze zu den christlichen Lehren, daß er die Genossen ohne Furcht, sie möchten den seinigen entfremdet werden oder irgendwie Anstoß erregen, in christliche Lande ziehen ließ. [1])

Die Auswanderer erreichten, was sie erstrebt hatten, einige Jahre ruhigen Aufenthalt im Reiche des Negus von Abessinien. Für Fabel muß die Tradition von der Gesandtschaft der heidnischen Mekkaner an letzteren behufs Auslieferung der Muslimen gelten samt den vielfachen Zuthaten: Bestechung der Batriks oder Patriarchen, Examen der religiösen Meinungen der Auswanderer und ungnädige Entlassung der Qoraischiten. Gab es doch kein Gesetz in Mekka, welches das Fortziehen freier Männer untersagte. Zudem hätten die Feinde Mohammeds eher mit Freude als mit Zorn die Auswanderung, welche immerhin eine Schwächung der Gemeinde bedeutete, ansehen müssen.

In die Lücke, welche durch die Entsendung so vieler Gläubigen in der Gemeinde entstand, trat aber bald nach diesem Ereignis 'Omar ben el-Ḫaṭṭâb aus dem Geschlechte der Benu 'Adî ben Ka'b. Dieser außerordentliche Mann, noch in erster Jugendkraft und Jugendglut, voll Lebenslust und deshalb lange ein Verächter der in stiller Eingezogenheit wirkenden Gemeinde, soll die erste weiche Regung beim Anblicke der ausziehenden Emigranten gefühlt

[1]) Im Koran findet sich nur eine Stelle, welche man auf die Auswanderung nach Abessinien deuten könnte: **16**, 43—44: Denen, welche für Gott auswandern, nachdem man ungerecht mit ihnen umgegangen ist, werden wir ein schönes Heim in der Welt bereiten; der Lohn im Jenseits aber wird noch größer sein, falls sie es wissen — ihnen, die ausharren und auf ihren Herrn ihr Vertrauen setzen.

haben. Worte des Korans,[1] die der Zufall ihm entgegentrug, bewirkten eine Umwandlung seines „Heidentrotzes“, und bald stellte sich zum Erstaunen Mohammeds sein ehemaliger Feind als thatkräftiger Mitarbeiter an seine Seite. Daß die Benu 'Adi in der Liste der Gläubigen bald eine zahlreiche Vertretung hatten,[2] wird allem Anscheine nach eng mit 'Omars Bekehrung zusammenhängen.

Jetzt aber zögerten die Aristokraten Mekkas nicht länger, das letzte Mittel anzuwenden, welches die Verbreitung des Islams innerhalb der Nichthaschimiden hindern oder zurückstauen könnte: eine Scheidewand aufzurichten, wodurch es Mohammed unmöglich wurde, in innigem Verkehre mit den Seinigen zu bleiben. Man verpflichtete sich gegenseitig, jedes Connubium und Commercium mit den Benu Hâschim und den Benu-l-Moṭṭalib abzubrechen, mit modernem Ausdrucke, sie zu boykotten. Die Maßregel galt jedenfalls nur Mohammed, doch konnte man ihn nicht einzeln, sondern nur in seinem ganzen Stammesverbande angreifen. Letzterer aber bewährte seine altarabische Treue dem Manne gegenüber, der weder unter ihre Ersten noch Ältesten zählte und bald nachher vom Schicksal dazu bestimmt war, alle alten Stammesbanden durch Proklamation einer über denselben stehenden Staats- und Religionssystems aufzuheben. Um besser zusammenhalten zu können, siedelten sich alle Haschimiden im Quartiere des Abu Ṭâlib an[3], nur Abu Lahab, der mit andern mekkanischen Stämmen verschwägert war, soll sich auf deren Seite geschlagen haben.

Auf die Dauer mußte die harte Maßregel trotz der Vorsicht, womit Mohammed einen Teil seiner Gemeinde nach Abessinien gerettet hatte, und obgleich sein persönlicher Schutz ihm von seiner Familie gewährleistet wurde, üble Früchte für den Islam bringen. Das zeigte sich, als etliche der Emigranten zurückzu-

---

[1]) Wie sehr auch die medinische und mekkanische Tradition hinsichtlich 'Omars Bekehrung von einander abweichen, der Kernpunkt beider, die Einwirkung koranischer Worte, scheint richtig zu sein.

[2]) Vgl. die Liste der Badrkämpfer bei Ibn Hisch. p. 489 f.

[3]) Das „Gefängnis in der Schlucht“, wie man diese Übersiedelung lange aufgefaßt hat, ist durch den Doppelsinn des Wortes schi'b: 1) Schlucht, 2) Straße (in Mekka, wo die Stadt sich bis in die sie umgebenden Schluchten ausdehnt) entstanden.

kehren versuchten: ihre Familien versagten ihnen bis auf wenige den Schutz, so daß sie sich entschließen mußten entweder rechtlos, unter steter Gefahr ihres Lebens in Mekka zu bleiben oder sich unter die umwohnenden Stämme zu zerstreuen. Es ist hieraus ersichtlich, daß die Familie Hâschim nicht gesonnen war, für Mohammed mehr zu thun als ihre Pflicht erheischte; sonst hätte ein Schutzverhältnis oder eine Verbrüderung mit den versprengten Muslimen sich leicht anbahnen lassen. Doch nicht einmal einem Abu Bekr, an dessen Rufe nicht der Schatten eines üblen Verdachtes saß, trug man den Anschluß an, so daß derselbe für einige Zeit die Stadt verließ und erst zurückkehrte, als er in einem Manne aus den umwohnenden Stämmen einen Beschützer fand. Mehr als jemals war jetzt die Losung des Islams: Geduldiges Ausharren — selbst wenn der Faden der Geduld fast reißen wollte, wie denn Abu Bekr, da ihm ein Frecher einstmals bei der Ka'ba mit Schmutz bewarf, und er sich darüber vergeblich bei zufällig anwesenden Mekkanern beschwerte, schmerzlich ausrief: Mein Gott, wie bist du nachsichtig!

Nachdem der Abschließungsvertrag gegen die Haschimiden zwei bis drei Jahre lang in Kraft gewesen war, konnten die Qoraischiten hoffen, ihren beabsichtigten Zweck erreicht und Mohammed durch lange Isolierung innerhalb seines Geschlechts des Einflusses auf die auswärtigen Gläubigen beraubt zu haben. So vermochten fünf Männer, als Vertreter von fünf Geschlechtern, durch ihr Bemühen es durchzusetzen, daß das Dokument des Übereinkommens, welches in der Ka'ba niedergelegt worden war, vernichtet und das Gleichheitsverhältnis aller mekkanischen Geschlechter unter einander wieder hergestellt wurde.

Mohammeds Sache beginnt jetzt trotz der wiedererlangten freien Bewegung zu stagnieren, wenigstens melden die Quellen nichts von wichtigen Bekehrungen. Um die Periode jedoch nicht zu inhaltslos erscheinen zu lassen, pflegen die Biographen in dieselbe das sogenannte Wunder der Nachtreise von Mekka nach Jerusalem zu setzen, wie es in S. 17. 1. angedeutet wird:

Preis ihm, der seinen Diener nachts reisen ließ von der Mesǵid el-ḥarâm zur Mesǵid el-aqṣa, um welche herum wir Segen bereitet haben, auf daß wir ihm von unseren Mitteilungen einige zeigten.

Diese skizzenhafte Darstellung wird in Mohammeds mündlicher Erzählung oder Predigt vollständiger gelautet und verschiedene der Details, wie sie in der umfangreichen späteren Tradition sich vorfinden, schon enthalten haben. Doch Zweifel und Widerspruch selbst in der eigenen Gemeinde mochten Mohammed bewegen, dem Korane nur den nichtssagenden Auszug einzuverleiben und auch diesem nur den Charakter eines Traumes, nicht mehr eines Wunders zu verleihen durch Zusetzung von v. 62:

Und so sagten wir dir: „Dein Herr ist den Menschen nahe", und machten das Traumbild, welches wir dich sehen ließen, nur zu einer Prüfung für die Menschen; desgleichen auch den fluchwürdigen (Höllen-)Baum im Korane[1]: schrecken wollen wir sie, doch mehrt es nur ihren Drang nach Götzendienst.[2])

Ist es richtig, die Sure 17 in diese Zeit zu setzen, so dürfte man aus ihr noch entnehmen,[3]) daß Mohammed eine Zeit lang, etwa in den Tagen der Abschließung, gewillt gewesen, den Gegnern Zugeständnisse zu machen, doch bald seinen ganzen Mut wiedergefunden hatte und auch den Anstrengungen, ihn aus Mekka zu entfernen, einstweilen noch widerstehen zu können glaubte. Sodann erhielte man auch einen Anhalt, um die ungefähre Zeit des von Mohammed angedrohten zeitlichen Strafgerichts über Mekka, das hier noch mit Zuversicht angekündigt wird,[4]) festzusetzen.

Eine neue Zeit der Verluste schloß sich bald an den Moment der wiedererlangten Freiheit des Islams, Verluste, welche die Zukunft des Predigers in trübes Dunkel hüllten. Mohammeds Oheim und Schutzherr, Abu Ṭâlib ben el-Moṭṭalib starb, er, der nach Ibn Isḥâqs Worten „des Propheten Arm, Bollwerk seiner Sache, Verteidiger und Helfer gegen sein Volk" gewesen war, und dieser Schlag wurde noch verstärkt durch den fast gleichzeitigen Tod der Frau Mohammeds, Ḫadîǵa, „der Zeugin für die Wahrhaftig-

---

[1]) 37, 60 f. u. s. w.

[2]) Mohammed kommt später im Koran nie mehr auf das Gesicht zu sprechen, ein Beweis, daß er kein Gewicht darauf legte. Als Traum bezeichnet es auch ʿÂischa in einer ihr zugesprochenen Tradition: Nicht entfernte sich der Leib des Gesandten Gottes, sondern Gott ließ nur seinen Geist reisen. cf. Ibn Hisch. p. 265. Doch schon bald darauf wurde ein poetisch ausgeschmückter Bericht kolportiert, dem die Folgezeit in dem Miʿrâǵ oder Aufstieg zum Himmel den brillanten Schlußeffekt anfügte.

[3]) 17, 75—78. — [4]) 17, 17 f. 60.

keit des Islams". War Abu Ṭâlib auch ein hartnäckiger Heide bis an sein Lebensende geblieben, so hatte er doch stets die schützende Hand über seinen Neffen gehalten, vielleicht weniger aus Wohlwollen, als aus strengem Pflichtgefühl, und hierdurch bewirkt, daß der geistigen Bewegung des Islams Raum und Luft nicht fehlte. Das wurde jetzt bedeutend anders: ist auch nicht überliefert, wem nunmehr die leitende Rolle der Familie Hâschim zufiel, sicher war es kein für Mohammed günstig gesinnter Mann, vielleicht gar ein persönlicher Gegner, der bei der Abwägung seiner Verpflichtungen den Nutzen der ganzen Familie über die Erhaltung des Einzelnen setzte.

Trennte sich nun wirklich die Mehrzahl der Haschimiden von Mohammed, oder kündigte letzterem die Erkaltung der Sympathieen eine nahe Trennung an -- kurz, der Prediger faßte den verzweifelten Entschluß, seine frühere Drohung den Heiden gegenüber, sich zu entfernen, damit das Strafgericht um so schneller über sie käme, jetzt aus Gründen der eigenen Sicherheit auszuführen. Sein Ziel war die Stadt Ṭâif, östlich von Mekka im Gebirge gelegen, seine Absicht der Anschluß an eines der dortigen Geschlechter, was nach altarabischem Rechte zwar nicht unmöglich war, doch kaum geschehen konnte, ohne als Herausforderung an die Qoraischiten zu gelten [1]) Die Einwohner Ṭâifs, der Stamm Ṭaqîf, welcher bis dahin in bestem Freundschafts- und Handelsverkehr mit Mekka gestanden hatte, fanden denn auch bald heraus, daß bei einer Verbindung mit Mohammed der Vorteil nur auf dessen Seite fallen würde; so bereiteten sie dem Ankömmling aus Mekka den übelsten Empfang: von Witzeleien zu Schmähungen und Thätlichkeiten übergehend drängten sie ihn endlich mit Gewalt aus dem Stadtbezirke hinaus.

Mit geknickten Hoffnungen kehrte Mohammed nach Mekka zurück, wo er zwar seine größten Gegner, immerhin aber auch noch seine Getreuen hatte. Jetzt begann er die Agitation für seine Lehre nach einer andern Richtung als bisher; hatten ihn die Stadtbewohner zurückgewiesen, so konnte er immer noch hoffen, bei den einfacheren Kindern der Wüste Gehör zu finden. Zu diesem Zwecke mischte er sich von nun an gern unter das Gewühl der arabischen Stämme, welche sich zu den Festzeiten in

[1]) Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. Bd. IV. 28.

Mekka ansammelten, predigte ihnen seine Grundsätze und trug ihnen Teile des Korans vor. Denn schon war eine ziemlich umfangreiche Sammlung koranischer Stücke vorhanden, vielfach abweichend von der ältesten Surengattung, verständlicher, lehrhafter als jene, ein Spiegel mehr des religiösen Sinnens von Mohammed als der ursprünglichen sozialistischen Gedanken. Doch kein Erfolg begleitete den Prediger: daß er seine Lehren nicht selbstlos vortrug, sondern als Preis ihrer Annahme die Schutzpflicht für seine eigene Person beanspruchte, dünkte die Hörer eine anmaßliche Forderung. So ging er von den Vertretern des Stammes Kinda, ohne Gehör gefunden zu haben, zu den Benu 'Abd-Allâh (Diener Allâhs), einem Unterstamme der Kalb; auch bei diesen fruchtete selbst der Hinweis auf ihre schon im Namen liegende Mission nichts. Die Abfertigung, welche ihm sodann die Benu 'Âmir gaben, konnte nicht derber ausfallen, als sie geschah; sie schloß damit, daß sie übel Lust hatten, ihre Brust zur Zielscheibe der Araber zu machen wegen eines Mannes wie Mohammed.

So vieler verlorener Anstrengungen bedurfte es, um endlich diejenigen Leute zu finden, welche wie geschaffen waren zur Aufnahme und Anerkennung des arabischen Gottesboten, die Bewohner von Jaṯrib, dem nachmaligen Medina.

Jaṯrib, ursprünglich eine reine Judenstadt, zu den in Nordarabien zahlreichen jüdischen Ansiedelungen gehörend, war schon zu Bedeutung und Reichtum gelangt, als eine Invasion seitens der arabischen Benu Qaila, die sich aus den beiden Teilstämmen Ḫazraǵ und Aus zusammensetzten, die ursprünglichen Stadtherren stürzte. Doch einigte man sich dahin, daß beide Elemente nebeneinander wohnen blieben, die Araber als die politisch-herrschende Partei, die Juden als die schwächere Minderheit, welche dennoch ihrer höheren Kultur und ihrer reichen Habe wegen eine achtungsgebietende Rolle neben jenen spielte. Durch die Nachbarschaft der Juden wurden die Aus und Ḫazraǵ, obwohl sie in ihrem starken Stammesgefühle nicht leicht fremden Wesen zugänglich waren, dennoch unbewußt mit fremden Ideen durchtränkt. So wurde ihnen der religiöse Begriff von der Einheit Gottes, vom Prophetentum, besonders aber die Idee vom kommenden Messias geläufig, den die Juden als Kriegsfürsten erwarteten, um, wie sie ihren heidnischen Mitbürgern gegenüber durchblicken ließen, einstens sie wieder zu Sieg und Herrschaft zu führen.

Übertrug nun einmal ein Araber diese Lehre auf arabische Begriffe und setzte an Stelle des National-Jüdischen das National-Arabische, erklärte besonders die Araber für das von Gott begnadigte Volk — dann konnte der schlummernde religiöse Samen bei den Stämmen Jaṯribs aufgehen. Jaṯrib war aber auch reif für einen Schiedsrichter oder Herrscher; die Bruderstämme Aus und Ḥazraǵ hatten es seit der Besitznahme der Stadt durchaus an Maßnahmen fehlen lassen, wodurch ihre beiderlei Interessen gleich und ruhig neben einander gedeihen konnten. Zudem hatte das Gemeindewesen keinen einheitlichen Mittelpunkt, wie die Ka'ba zu Mekka, und die ackerbauende Bevölkerung kannte keine gemeinsamen Handelsunternehmungen großen Styls, in denen die Qoraischiten Meister waren.[1] Brachen in Jaṯrib die bei den Arabern unvermeidlichen Familienfehden aus, dann lag bei dem Mangel an Gemeinsinn stets die Gefahr nahe, daß der Krieg sich durch die ganze Stadt entzünde. So war noch kurze Zeit vor dem Zusammentreffen mit Mohammed eine mörderische Fehde, der sogenannte Ḥatibkrieg, ausgetragen, auf welche, da Ḥazraǵ den Erfolg ganz allein davongetragen hatten, bald ein Gegenschlag mit dem Tage von Bu'âṯ folgte, an dem ganz Jaṯrib samt den umwohnenden Feldarabern auf einander schlug, doch nichts anderes erreicht wurde, als eine gewaltige Schwächung aller Parteien. Deshalb blieb alles in einem latenten Kriegszustande, da Ḥazraǵ um die verlorenen Früchte des ehemaligen Sieges grollte, und Aus mit den Juden auf seiner Seite das lange Jahre hindurch vergossene Blut der Ihrigen noch nicht genügend gerächt sah.

Dergestalt waren die Verhältnisse in Jaṯrib, als Mohammed in den Tagen des lebhaften Markttreibens, mit welchem die große Festzeit in Mekka schloß, einer Gruppe von sechs Männern, Angehörigen des Stammes Ḥazraǵ, sich zugesellte und ihnen seine Lehre vortrug mit Hervorhebung seiner Eigenschaft als Gesandter Gottes. Die Leute stutzten, da sie Ideen vernahmen, die ihnen von den Juden her bekannt waren; die Möglichkeit, daß Gott seinen Propheten aus den Reihen der Araber erweckt habe, schmeichelte ihrem nationalen Bewußtsein. Sie äußerten deshalb bald ihre Üebereinstimmung mit dem, was Mohammed ihnen pre-

[1] Man könnte den verschiedenen Geist beider Städte durch eine Parallele mit Athen und Theben annähernd verdeutlichen.

digte, und nahmen nach Beendigung der Festzeit die neue Märe mit in ihre Heimat. Hier wirkte ihre Rede so günstig für Mohammeds Sache, daß im nächsten Jahre die Pilgerkarawane von Jaṯrib schon zwölf Anhänger des neuen Propheten nach Mekka führte. Dieselben sollen mit Mohammed bei nächtlicher Zusammenkunft in einer unweit Mekka gelegenen Schlucht (ʿaqaba) einen förmlichen Vertrag eingegangen sein, vorwiegend religiöser Natur, doch in einer Wendung schon auf Schließung eines politischen Vertrages mit Mohammed deutend, von folgendem Wortlaute:

Wir wollen Gott keinen Nebengott beigesellen, nicht stehlen, nicht ehebrechen, unsere Kinder nicht töten, keine Verläumdungen vorbringen und in billigen Dingen ihm (dem Gesandten Gottes) nicht zuwider handeln.

Mohammed gewährleistete darauf seinerseits: Wenn ihr euer Versprechen treu haltet, so wird das Paradies euer Lohn; setzt ihr euch aber über einiges desselben hinweg, so habt ihr es mit Allâh zu thun, der euch Strafe oder Verzeihung zu Teil werden lassen kann.[1])

Nach Ablegung des Gelübdes entließ Mohammed die Männer in ihre Heimat, gab ihnen aber als Begleiter einen seiner ältesten Gemeindegenossen mit, Moṣʿab ben ʿOmair, später der Moqri oder Koranvorleser genannt, damit er den Bewohnern von Jaṯrib die neue Religion lehre und den Unterricht mit Vorträgen von Koranstücken als Ersatz für die fehlende Predigt des Meisters würzen solle.

Wie die arabischen Quellen die Verhandlungen zwischen Mohammed und den Jaṯribinern schildern, drehten sich dieselben von Anfang an nur um Annahme des Islams. Dagegen spricht jedoch vieles. Mohammed bedurfte für sich selbst dringender eines sicheren Schutzverhältnisses als für seine Religion größerer Verbreitung. Dieses war es, was er von den oben genannten arabischen Stämmen erbeten und nicht erhalten hatte; an die Ḫazraǵ aber durfte er dieses Ansinnen um so leichter stellen, als er mütterlicherseits mit Ḫazraǵ verwandt war und gerade mit

[1]) Andere Schlußwendung: Setzt ihr euch aber über einiges desselben hinweg und werdet im Diesseits der Übertretung überführt, so geltet ihr als Ungläubige bleibt solches aber geheim bis zum Tage der Auferstehung, so werdet ihr alsdann mit Allâh zu thun haben u. s. w.

demselben Unterstamme der Benu Naǧǧâr, dem die sechs Männer der ersten Zusammenkunft angehörten.[1] Seinen auf Anschluß an diesen Stamm zielenden Wunsch mögen die Leute, welche er für sich einzunehmen verstanden hatte, nach Jaṯrib getragen haben, und die folgende 'Aqabazusammenkunft wird, wenn auch noch nicht die Gewährung derselben, so doch den ersten Schritt zu derselben bedeutet haben, worauf Mohammed mit seinen neuen Freunden seine allgemeinsten religiösen Grundsätze in einer Predigt austauschte. Letzteres geht aus der Form des oben genannten Vertragsgelübdes bei Bûḫârî hervor, wo dasselbe als richtige Predigt Mohammed allein in den Mund gelegt wird, während spätere Biographen aus ihrer ersten Hälfte ein Gelöbnis der Jaṯribiner, aus der zweiten Mohammeds Antwort formen. Auch die folgenden Ereignisse sprechen für unsere Auffassung.

Es gelang den Bemühungen des klugen Moṣ'ab binnen Jahresfrist den Islam in Jaṯrib zu ziemlicher Blüte zu bringen, doch fast nur unter den Angehörigen des Stammes Ḫazraǧ, während Aus sich ziemlich zurückhaltend zeigte.[2] Als die Zeit des mekkanischen Festes wieder herankam, zu welchem, wie gewöhnlich, auch Jaṯrib ein starkes Kontingent von Pilgern stellte, benutzten die Neubekehrten diese günstige Gelegenheit, mit ihrem Propheten in Verbindung zu treten. Nach Verrichtung der üblichen religiösen Gebräuche ließ Mohammed sie zu einer heimlichen Zusammenkunft in derselben Schlucht, wo ein Jahr zuvor die Annäherung der zwölf ersten Proselyten geschah, entbieten. 73 Männer und 2 Frauen fanden sich hier auf seinen Ruf in nächtlicher Stunde ein. Nach einer religiösen Einleitung, bestehend im Vortrage von Koranstücken und Gebeten, ging Mohammed auf die Hauptsache über und sprach: Ich will mit euch in Verbindung treten, unter der Bedingung, daß ihr mich schützen wollt wie eure Weiber und Kinder. Da ergriff der alte Schaich el-Barâ seine Hand, gelobte im Namen aller den Schutz und schloß das Abkommen. Mit einer wahrscheinlich altheidnischen Verbrüderungsformel, nicht etwa mit einem Segensspruche oder Gebete, gab Mohammed die-

---

[1]) Vgl. Ibn Hisch. p. 107 und 287.

[2]) Noch lange nach Mohammeds Übersiedelung machte sich diese Zurückhaltung gegen den Propheten geltend, und es ist nicht zufällig, daß seine meisten Gegner, z. B. Abu 'Âmir, die Munâfiq vor der Oḥodschlacht u. a. Ausiten waren.

sem Akte einen unauflöslichen Charakter, indem er ausrief: Friede gegen Friede,[1]) Blut gegen Blut, ihr ein Teil von mir und ich von euch; bekriegen will ich, wen ihr bekriegt, Frieden halten, welchem ihr ihn haltet! Zum Schlusse wurden auf seinen Wunsch zwölf Helfer oder Bürgen (naqîb) erwählt, neun von Ḫazraǵ, drei von Aus, und darauf die Versammelten in aller Stille entlassen.[2])

So verlief die berühmte zweite 'Aqaba; ihr Ergebnis war die endgültige Anschließung Mohammeds an Jaṯrib, zumal an den Stamm Ḫazraǵ. Jaṯrib war bereit, ihn aufzunehmen, nicht als Propheten und religiösen Gesetzgeber, für welchen ihn nur eine Minderheit von neugewonnenen Gläubigen ansah, so doch als Schutzfreund. Ob die mekkanische Gemeinde ohne weiteres in den Vertrag, welchen ihr Meister geschlossen, miteinbegriffen war, möchte wahrscheinlich dünken; denn durch den Zuwachs an Kraft, welchen er damit in das kriegsgeschwächte Jaṯrib einführte, konnte er in den Augen der Araber die Bitte um Angliederung besser begründen als durch irgend welche religiöse Hinweise.

Dank seiner überlegenen Politik hatte Mohammed demnach endlich den festen Punkt in fremder Welt errungen, dessen er bedurfte; an diesem konnte sich nunmehr sein religiöser Anhang festsetzen, von ihm aus die Agitation für Allâhs Ruhm und seines Propheten irdische Herrschaft die weitesten Kreise ziehen. Denn wovon noch kein Bewohner Jaṯribs oder sonst ein Araber einen Begriff hatte, daß die Religion den ganzen Menschen beherrschen müsse, und daß, wer sich Gott hingebe, auch seinem Stellvertreter und Gesandten zu gehorchen habe — das schrieb jetzt der aus der Unfreiheit zur Freiheit gelangte Mann von Mekka in sein neues Programm.

---

[1]) el-badmu eigentlich Blut, für welches keine Sühne geleistet zu werden braucht.

[2]) Man findet den Vertrag in der zweiten 'Aqaba vielfach mit dem Namen „Kriegsvertrag" bezeichnet im Gegensatz zu dem „Weibervertrag" der ersten. Der erstere Ausdruck ist verständlich, da allerdings von gegenseitiger Hülfe im Kriege, wenn auch nicht vom Glaubenskriege, wie Ibn Hisch. p. 304 will, die Rede ging; die Bezeichnung Weibervertrag wird aber wohl erst daher stammen, daß ein den Bedingungen nach gleicher bei der Einnahme der Stadt Mekka von den Weibern geleistet werden mußte, cf. Ṭabarî Annales I. 1643 f.

Wir haben nur den Kern der 'Aqabafrage geben wollen, losgelöst aus der dichten Hülle, welche die Tradition mit besonderem Behagen um dieselbe gehäuft hat. So läßt sie die zwölf Naqîb von Mohammed nach dem Muster der zwölf Apostel Christi gewählt sein, wodurch denselben eine ausgezeichnetere Stelle und Aufgabe in dem religiösen Gemeinwesen zugeteilt worden wäre. Daß dem aber nicht so ist, beweist ein Blick auf die spätere Geschichte des Islams, wo nicht die geringste Andeutung einer höheren Stufe oder Bevorzugung der Gewählten zu finden ist, beweist ferner der Koran, welcher einer solch wichtigen Institution nicht einmal gedenkt.[1] Auch eine direkte Fälschung scheint in die Darstellung eingeschmuggelt zu sein durch die Erwähnung des Oheims Mohammeds, des el-'Abbâs ben el-Moṭṭalib bei der letzten Verhandlung in der 'Aqaba. Mohammed, heißt es, sei in alleiniger Begleitung des el-'Abbâs in die Mitte der Jaṯribiner getreten; letzterer habe zunächst das Wort ergriffen zum Preise seines Neffen, der, obwohl er sicher und mit Ehren in seiner Vaterstadt zu leben vermöchte, doch den mächtigen Drang verspüre, mit Jaṯribs Bewohner sich zu verbrüdern; diese möchten es daher als ihre Pflicht ansehen, ihn mannhaft, wenn es gälte, gegen seinen Gegner zu verteidigen; wenn sie dazu nicht bereit seien, auf den großen Vorteil, ihn zu besitzen, lieber verzichten. Das Erscheinen eines el-'Abbâs, welcher noch lange Jahre nach der 'Aqaba nichts mit Mohammeds Bestrebungen gemein hatte, bei einer geheimen Zusammenkunft ist höchst auffallend, zumal er nach seiner Eintrittsrede sich spurlos verliert. Man traut seinen Augen nicht, daß ein so kluger Politiker, wie Mohammed, die Vermittlung des el-'Abbâs, des Heiden und Feindes, benutzt haben sollte, um sich den Männern von Jaṯrib, zu welchen er schon zwei Jahre lang enge Beziehungen hatte, wie einen Fremden vorstellen zu lassen. Es giebt keine Erklärung dafür, als eine Namensverwechselung

---

[1] In 5, 15: Und schon hat Gott den Bund der Söhne Israels angenommen, und erweckt haben wir aus ihnen zwölf Naqîb, und Gott sprach: „Ich bin mit euch; drum wenn ihr das Gebet verrichtet, Zaqât gebt u. s. w. will ich eure Sünden bedecken und euch in die paradiesischen Gärten eingehen lassen" sind wohl die zwölf Söhne Jakobs, die jüdischen Stammväter, gemeint; doch ist es interessant, daß auch diese Naqîb im Anschluß an ein vorhergehendes Bündnis auftreten.

anzunehmen. Eine Tradition [1]) berichtet nämlich, der Ḫazraǵide el-ʿAbbâs ben ʿObâda habe seinen Genossen den Propheten zur Bundesvereinbarung empfohlen, mit ganz ähnlichen Worten, wie sie dem el-ʿAbbâs ben el-Moṭṭalib in den Mund gelegt werden. Hierauf habe Mohammeds religiöse Rede und sodann der Handschlag stattgefunden. Statt dieses Jaṯribiners el-ʿAbbâs wird eine spätere Geschichtsschreibung, der in mehr als einem Falle die Tendenz nachgewiesen werden kann, auf Kosten der historischen Wahrheit das zum Kalifate gelangte Geschlecht des mekkanischen el-ʿAbbâs zu verherrlichen, fälschlich den Oheim des Propheten in die ʿAqabascene versetzt haben.

Bald nach der letzten ʿAqaba bedeutete Mohammed seinen Anhängern in Mekka, sich darauf einzurichten, um zu ihren neuen „Brüdern" [2]) nach Jaṯrib überzusiedeln. Die meisten entschlossen sich schnell zu diesem folgereichen Schritte und bewerkstelligten ihren Umzug schon in den ersten Monaten nach Ablauf der Festzeit. Welche Spaltung hierdurch in einzelne Familien hineingetragen wurde, kann daraus ersehen werden, daß zwar Abu Bekr, doch nicht sein Sohn ʿAbd-er-Raḥmân auswanderte, hinwiederum Abu Ḥuḏaifa sich vor seinem Vater ʿOtba trennte, um der Gemeinde zu folgen; vom Geschlechte Hâschim blieb fast die ganze ältere Generation zurück, dazu verschiedene von den Jungen, z. B. Ṭâlib, ʿAlîs Stiefbruder. Die Emigranten verließen Mekka, nicht ohne vorher allerhand Belästigungen erfahren zu haben, und stiegen vorläufig, bevor ihr Meister selbst erschien, in Qobâ, einem Vorort von Jaṯrib, bei Familien des Stammes Ḫazraǵ ab. Es sind ungefähr vierzig Namen von ausgewanderten Männern überliefert, so daß die ganze Kolonie mit Weibern und Kindern, die Muhâǵira (Auswandererschaft), wie sie jetzt zum Unterschiede von den neuen Gläubigen in Jaṯrib, den Anṣâr oder Helfern heißt, auf 150 – 200 Köpfe anzuschlagen ist.[3]) Diese Anzahl verstärkte sich bald noch durch die Muslimen, welche vor Jahren nach Abessinien gezogen und

[1]) Ibn Hisch. p. 299.

[2]) Ibn Hisch. p. 314.

[3]) Die in Mekka zurückgebliebenen Gemeindegenossen müssen wohl zumeist Renegaten geworden sein, wie denn schon unter den in der Schlacht bei Badr gefallenen Mekkanern fünf ehemalige Gläubige aufgezählt werden, vgl. Ibn Hisch. p. 456.

von dort auf die Kunde von der glücklichen Wendung der Lage Mohammeds alsbald nach Jaṯrib hinübersetzten.

Mohammed mit Abu Bekr und dem jungen 'Alî hielt in Mekka aus, bis das Werk der Übersiedelung seiner Gemeinde beendet war; dann entschwand er mit Abu Bekr plötzlich den Augen seiner Mitbürger. Drei Tage lang hielt er sich, um eventuelle Verfolgungen irre zu führen, nördlich von Mekka, in der Höhle Ṯaur, verborgen, durch das Bewußtsein der neuen, dankbareren Aufgabe, die ihm bevorstand, getröstet und gehoben, wie er lange Zeit nachher noch im Koran bekennt:

Wenn ihr ihm (Mohammed) nicht beisteht, so hat ihm doch Gott beigestanden, da ihn die Ungläubigen vertrieben hatten, als sie selbander in der Höhle waren Da sprach er zu seinem Genossen: Sei nicht betrübt! Gott ist mit uns. Da ließ Gott seine Himmelsruhe auf ihn nieder und stärkte ihn mit Heerschaaren, die ihr nicht sahet, und machte so den Anschlag der Ungläubigen zu nichte, den Plan Gottes aber siegreich.[1])

Am vierten Tage gelang es ihnen, unbemerkt auf zwei Kamelen, welche Abu Bekr vorher schon gekauft hatte, zu entweichen, und nach mehrtägigem angestrengten Ritte trafen sie Montag, den 12. Rebî' I (ung. d. 24. September 622 n. Chr.) in Qobâ ein. Als drei Tage später auch 'Alî, der die Rückgabe verschiedener Pfänder noch zu besorgen gehabt hatte, hier angekommen war, hielt Mohammed seinen bescheidenen Einzug in die Stadt Jaṯrib und nahm Wohnung im Hause des Ma'aḍ.[2])

[1]) 9. 40.

[2]) Wir haben bisher absichtlich davon abgesehen, eine Chronologie der besprochenen Begebenheiten aufzustellen, weil alles, was an näheren Daten zu dieser Periode überliefert ist, der reinen Willkür der mohammedanischen Biographen entstammt, und sich auch kein Mittel entdecken läßt, um sichere Bestimmungen aufzustellen. Liegt doch schon die Fixierung des Geburtsjahres von Mohammed im Argen! Wenn es vielleicht eine glaubhafte Tradition ist, daß der Prophet im „Jahre des Elefantenkrieges" (d. i. des Zuges der Abessinier gegen Mekka) geboren sei, letzterer aber 20 Jahre vor das „Jahr des Frevlerkrieges" falle, so gewinnen wir damit nur zwei undatierbare Ereignisse mehr, doch keine Daten. Um einige halbwegs richtige Zeitangaben für das Leben Mohammeds zu bekommen, muß man in der Rechnung von seinem Todestage, dem 13. Rebî' I. a. 11. d. H. (8. Juni 632) ausgehen. Seine Lebensdauer soll nun 60, 63 oder 65 Jahre betragen haben; hierbei fällt besonders auf, daß die Traditionen für alle drei Angaben den einen Gewährsmann, Ibn

'Abbas, anführen; daneben tritt Mohammeds Frau 'Âischa sowohl für die 63, wie für die 60 Jahre als Zeuge in der Überlieferung auf, vgl Mas'ûdî V. 78 ff. Am schwächsten ist jedenfalls die Zahl 65 bezeugt. Nehmen wir nun nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung die mittlere Zahl 63 für die glaubhafteste an, so frägt es sich, ob diese 63 Jahre Sonnen- oder Mondjahre waren. Die Rechnung nach letzteren hat Mohammed im Jahre 10 d. H. dadurch begründet, daß er die gelegentliche Einfügung von Schaltmonaten, wodurch die heidnischen Araber ihr Jahr zu einem Sonnenjahre vervollständigten, verpönte; der Kalif 'Omar ließ sodann nach diesem Prinzipe die Zeit bis zum Tage der Ankunft des Propheten in Jaṯrib umrechnen, setzte aber nicht denselben, sondern den Anfangstermin, d. i. den 1. Moḥarram des betreffenden Jahres (15. oder 16. Juli 622) als Beginn der mohammedanischen Zeitrechnung fest. Da man nun damals schwerlich Veranlassung genommen haben wird, auch die ganze frühere Lebenszeit des Propheten nach Mondjahren umzurechnen, so beständen also die 63 Jahre aus $10^1/_4$ Mond- und $52^3/_4$ Sonnenjahren. Von letzteren fallen etwas mehr als 10 Jahre auf die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit in Mekka, nach dem sicheren Zeugnisse im Liede des Ṣirma (vgl. Ibn Hisch. p. 350, Mas'ûdî V. 73, Ibn Qotaiba p. 50, wo als Verfasser Ḥassân b. Ṯâbit genannt wird): „Er weilte unter Qoraisch einige 10 Jahre predigend, ob er einen Wahrhaftigen, einen Sinnesgenossen träfe.“ Darf man nach dem arabischen Sprachgebrauche diese unbestimmte Zahl für eine Bezeichnung der Zahlen 11—13 nehmen, so wäre Mohammed im 41. bis 43. Jahre aufgetreten. Dazu stimmt eine Angabe des Korans S. 10, 17, wonach jener schon ein Lebensalter ('omr = 40 Jahre) zurückgelegt hätte, ehe er daran dachte, seine Lehren vorzutragen. So scheint es, daß es mit den 63 Lebensjahren seine Richtigkeit hat, und Mohammed wäre dann im Jahre 569 nach Christus geboren. Die Tradition von den 60 Jahren wird auf die Bemühung zurückgehen, die Zahlen möglichst abzurunden, so daß 40 Jahre vor das öffentliche Auftreten, 10 auf die Zeit des Wirkens in Mekka, 10 auf die in Medina fallen; die Lebensdauer von 65 Jahren kann man sich dadurch entstanden denken, daß späterhin auch Mohammeds mekkanische Jahre in Mondjahre umgerechnet wurden, und daher zu 63 noch $1^1/_2$ hinzukamen.

III. Kapitel.

Politik Mohammeds in Jaṯrib. Endgültige Feststellung des Kultus. Innere Fehden.

Eine neue Ära, eine Zeit der Um- und Ausbildung trat für den Islam ein, da Mohammed mit seinen Gemeindegenossen den Fuß nach Jaṯrib setzte. Der erste Islam, auf Mekkas Boden gepflanzt, war ausgerottet: aus reinem Humanitätsprincip entstanden und anfangs mit Begeisterung von den Klassen, welchen er Besserung ihrer sozialen Lage versprach, aufgenommen, war er doch zu bald auf undurchdringlichen Fels gestoßen, auf den des starren Stammes- und Klassengeistes, an welchem die Kraft der neuen Ideen sich abstumpfte. Nicht die alten Götter Arabiens hatten eine sie bekämpfende Religion zurückgeschlagen, sondern die altarabische Gemeindeverfassung triumphierte über den Gottesstaat.

Mohammeds Arbeit erschien vergebens gethan, sein Leben verfehlt, denn die beste Zeit des Mannesalters war scheinbar an utopischen Zielen vergeudet. Eine Gunst des Schicksals hatte ihm Jaṯrib als Zufluchtsort gewährt, und Ruhe schien seiner hier zu harren. Doch das ist das Große in Mohammeds Leben, daß er je älter, desto jugendlicher, je häufiger geschlagen, desto kampflustiger sich zeigt; daß er aus jeder Schlappe genug Elasticität des Geistes davonträgt, um frischer als zuvor wieder auf dem Plane zu erscheinen. Vor allem aber offenbart sich jetzt immer glänzender seine politische Gewandtheit, mit welcher er sich allen neuen Verhältnissen gegenüber aufs beste anpaßt. Jaṯrib war in vieler

Beziehung das Gegenteil von Mekka. Hier eine stark centrale Richtung: zwar viele Geschlechter, doch alle gleichen Stammes und dessen stark bewußt; in Jaṯrib dagegen verschiedene sich kreuzende Elemente: jüdische und arabische Stämme, in letzteren noch zwei Gegenströmungen, Ḫazraǵ und Aus. Mekka blühte äußerlich bei seiner Staatsverfassung, weshalb jede principielle Neuerung leicht als Verschlechterung des Bestehenden verschrieen wurde; Jaṯrib aber hatte mit seinen bisherigen Einrichtungen so üble Erfahrungen gemacht, daß fortgesetztes Predigen gegen das Alte wohl aufmerksame Hörer finden konnte. Mohammed trug diesem großen Unterschiede Rechnung und nutzte dazu seine immerhin recht günstige äußere Stellung aus. Den Mekkanern hatte er zu wenig imponiert, da seine Stellung, sein Leben und sein Predigen den Stempel des Anspruchslosen, Geduldigen, Entsagungsvollen gegenüber Reichtum und Hochmut trugen; seine Gemeinde galt für einen zusammengelaufenen Schwarm von geringwertigen, ja schlechten Elementen. In Jaṯrib aber kehrte er vom ersten Tage an seine geistige Würde als Rasûl allâh, Gesandter Gottes, seine irdische Machtstellung als Haupt der Muhâǵirûn oder Fluchtgenossen, hervor; und auch letztere gewannen im Schutze des Stammes Ḫazraǵ schnell eine selbstbewußte Auffassung ihrer Einheit und Macht.

Mohammeds erste Sorge in Jaṯrib war, die Seinigen fest anzusiedeln. Hierin kamen ihm die neuen Freunde thatkräftig entgegen und legten selbst Hand an, um die nötigen Häuser zu bauen; ferner überließen die Anṣâr den Muhâǵirûn, welche meist mit leeren Händen ausgewandert waren, einen Teil ihrer Äcker unter der Bedingung, daß die Hälfte der Erträge als Pachtentschädigung ihnen jährlich abgetreten würde.[1]) Weiter vermittelte er ein inniges Verhältnis zwischen den Seinen und den Jaṯribinern dadurch, daß er die Hervorragendsten beiderseits bewog, sich mit einander zu verbrüdern, „in Gott“ sagt Ibn Hischâm,[2]) um anzudeuten, daß es ein religiöser Akt gewesen sei; doch hat derselbe jedenfalls einen stark politischen Beigeschmack gehabt. Die Brüderpaare bestanden zur Mehrzahl aus je einem der Fluchtgenossen und einem Mitgliede des Stammes Ḫazraǵ; vom Stamme Aus nahmen

[1]) Vgl. Muslim, Ṣaḥîḥ. II. 159—60.
[2]) p. 344.

nur wenige, und zwar nur Leute aus dem Geschlechte der Benu ʿAbd-el-Aschhal an der Verbrüderung teil.

Inzwischen rückte die Verbreitung des Islam in Jaṯrib Schritt für Schritt voran. Wenn auch kaum anzunehmen ist, daß vor Mohammeds Ankunft, ja schon vor der zweiten ʿAqaba, wie Ibn Hischâm [1]) will, die neue Lehre die ganze Stadt bis auf wenige Familien von Aus-Allâh beherrscht habe, so dürfen doch die 72 Teilhaber der zweiten ʿAqaba als Muslime und Stellvertreter einer ganz ansehnlichen Zahl von Anhängern Mohammeds betrachtet werden. Diese machte nach der Übersiedelung des Propheten solche Fortschritte, daß die Majorität der Stadtbevölkerung bald aus Gläubigen bestand; denn anders ist es nicht zu erklären, daß Mohammed, der bei seinem Eintritte in den Stadtverband keinerlei Ausnahmerechte erhalten hatte, sich in kaum zwei Jahren zur leitenden, gesetzgebenden Persönlichkeit machen konnte. Am festesten war der Islam im Stamme Ḫazraǵ gewurzelt, welcher mit all seinen Unterabteilungen wenigstens dem Namen nach bald gläubig war. Der Stamm Aus, vielleicht mit Ausnahme der Benu ʿAbd-el-Aschhal, verhielt sich kühler gegen den Propheten; der Umstand, daß aus seinem Schoße noch lange nachher die meisten principiellen Gegner Mohammeds hervorgingen, läßt für die frühere Zeit wenigstens Gleichgültigkeit gegen die neuen Bestrebungen vermuten. Als ganz heidnisch und zwar bis in das Jahr 5 d. H., als der Islam schon längst die Kampfesprobe bestanden hatte, werden vier Familien des Benu Aus-Allâh angeführt; daneben aber wird noch angedeutet, daß in manchen Familien die alte und neue Religion zugleich vertreten waren. [2]) Da Mohammed von ihrer Seite kaum Gegnerschaft erfuhr, so gewöhnte er sich daran, sie zu übersehen; er mochte es vorausfühlen, daß in dem Maße, wie die Gemeinde die alten Rechte der Stämme absorbieren würde, die Heiden, deren einziger Stützpunkt der Stammeszusammenhang war, zu reinen Nullen werden müßten. Eine sehr früh gegen die Heiden Jaṯribs gerichtete Bestimmung scheint S. 2, 220 zu sein, in welcher den Gläubigen beiderlei Geschlechts verboten wird, Ehen mit Ungläubigen einzugehen. Größere Bedeutung maß Mohammed mit Recht zwei anderen Faktoren bei, den Christen und

---

[1]) p. 293.

[2]) Vgl. Wâqidi, übers. von Wellhausen p. 95.

Juden von Jaṯrib. Erstere, von dem Koran an verschiedenen Stellen bezeugt, werden von den Biographen, wie es scheint, zu wenig gewürdigt. Einzig Abu 'Âmir, „der Mönch" genannt wegen seines ascetischen Lebens, wird als angesehener und einflußreicher Vertreter des Christentums erwähnt. Doch kann man aus Andeutungen schließen, daß derselbe eine kleine Gemeinde, sämtlich Ausiten, wie er selbst, um sich gesammelt hatte; und wie gründlich er und die Seinen ihren christlichen Standpunkt vertraten, geht aus den heftigen Gegenreden Mohammeds im Koran hervor, noch mehr aber aus Abu 'Âmirs tragischem Geschicke, daß ihn Mohammeds Haß nachmals zwang, sich mit einer Anzahl seiner Stammes- oder vielleicht Religionsgenossen [1]) zu den Mekkanern zu flüchten (mit denen vereint er in der Oḥodschlacht kämpfte) und nachher beim Überhandnehmen des Islams Abessinien aufzusuchen, wo er noch vor seinem Gegner starb. Zu schwach, um als politische Partei angesehen zu werden, erfuhr die Christengemeinde doch als Monotheisten, welche sich auf Offenbarungsschriften stützten, von Seiten der Propheten anfangs viele Beachtung; indessen weit mehr Interesse bezeugte derselbe für die Judenschaft von Jaṯrib, die in der Stadt und rings herum als Schutzgenossen der herrschenden arabischen Stämme, der Benu 'Auf, el-Ḥâriṯ, en-Naǵǵâr, Sâ'ida, Ǵuscham, el-Aus, Ṯa'laba, ferner in eigenen selbständigen Stämmen z. B. Qoraiẓa, Naḍîr, Qainuqâ' zahlreich und mächtig angesiedelt war. Diesem Elemente kam Mohammed anfangs mit der vollen Vertrauensseligkeit eines Mannes entgegen, der religiöse Gleichheit voraussetzt. Hatte er doch in seiner letzten mekkanischen Zeit die Heiden vielfach an jüdische Adresse gewiesen, um sich die Wahrheit der islamischen Lehren bestätigen zu lassen.[2]) Zwar mußte ihm der Umstand, daß die Juden Jaṯribs durchaus keine Anstalten machten seiner Gemeinde beizutreten, die Augen etwas öffnen, doch legt ein Koranvers der frühesten Zeit in Jaṯrib für seine Achtung ihnen und allen monotheistischen Gläubigen gegenüber noch klares Zeugnis ab:

---

[1]) Die Zahl schwankt zwischen 15—50, vgl. Ibn el-Aṯîr II. 56.

[2]) 26, 197. Ist dieses nicht ein Zeichen für sie, daß die Weisen unter den Söhnen Israels die Offenbarung kennen? 28, 52. Und jene, denen wir zuerst die Schrift gaben (d. h. die Juden) glauben an das Wort u. s. w.

S. 2, 58. Die Gläubigen, die Juden, die Christen und Ṣâbier, wenn sie an Gott und den jüngsten Tag glauben und Gutes thun, empfangen ihren Lohn von ihrem Herrn; keine Furcht möge sie erfassen noch Betrübnis.

Somit verzichtet Mohammed sogar darauf, als Gesandter Gottes von den oben genannten verehrt zu werden; die alte mekkanische Idee: Jedem Volke sein Prophet, also Mohammed nur ein solcher für die Araber, schimmert einmal noch im Koran durch. Traten die Juden nun nicht in die Gemeinde ein, so fühlten doch beide Teile das Bedürfnis einer Annäherung; das führte sehr bald zum Abschlusse eines Vertrages, dessen nähere Bestimmungen aber leider nicht auf uns gekommen sind.[1] Bei dem friedlichem Zusammenleben mit den Juden fand Mohammed vielfache Gelegenheit, seine religiösen Kenntnisse zu klären; mancher in früherer Periode mißverstandene Punkt erfährt im Koran jetzt stillschweigend seine Berichtigung, und für eine Reihe neuer Satzungen werden die der Juden und vielleicht auch der Christen von Jaṯrib jetzt seine Muster. Mohammed fand bei beiden eine feste und würdige Gottesdienstordnung, unumstößliche Satzungen, durch deren Beobachtung das Leben nach innen wie außen einen religiösen Anstrich erhielt. Hiervon dasjenige zu entlehnen, was seine Gemeinde noch nicht kannte, in manchem einzelnen, was allen schon gemeinsam war, seine Vorbilder noch zu überbieten, das schien ihm ein reicher Gewinn für seine Religion und zudem das beste Mittel, um sowohl den großen Zuwachs von Gläubigen schnell an die Zucht und den Gehorsam des Islams zu gewöhnen, als auch den Gegensatz der vergangenen Zeit, wo der Gottesdienst mehr ein Geheimdienst gewesen, zu der neuen Periode der Freiheit kenntlich zu machen. So erhielt der Islam im ersten Jahre der Flucht durch die Reform des Kultus nach jüdisch-christlichem Vorbilde besonders hinsichtlich der Gebete, des Fastens und der Speisegebote seinen Stempel aufgedrückt.

Zuerst scheint an der Gebetsordnung geändert worden zu sein. Nachdem durch vereinte Bemühungen der Fluchtgenossen und der Anṣâr in wenig Monaten ein Gebetshaus von einfacher Form, der Urtypus der meisten späteren Moscheenbauten, ent-

[1] Die Thatsache selbst bestätigen Belâḏori 17, Ibn el-Aṯir VI. 52 Ibn Sa'd u. a.

standen war, wurde die Abhaltung der täglichen Gebete, welche vorher an jedem beliebigen Orte stattfinden konnte,[1]) in demselben zur Pflicht gemacht Förmlichkeit und Regelmäßigkeit ward jetzt die Seele des Gebets. Zunächst scheint dasselbe durchschnittlich verlängert worden zu sein, wie es von dem Morgengebete Ibn el-Aṯîr,[2]) bezeugt; sodann sagt eine neue Vorschrift des Korans:[3]) Das Gebet ist für die Gläubigen an feste Zeiten gebunden. Welche Zeiten gemeint sind, wird gewöhnlich nur aus der Tradition geschlossen, doch scheint es, als ob der Koran richtigere Auskunft geben könne. In mekkanischen Suren ist nie von mehr als drei Gebetszeiten die Rede: Tagesbeginn und -schluß und der Nacht, und so oft ohne nähere Bezeichnung von „dem Gebete" oder „den Gebeten" gesprochen wird, kann höchstens an die Dreizahl derselben gedacht werden. In der ältesten Sure aus Jaṯrib[4]) aber wird mit auffälliger Wendung gesagt: Hütet die Gebete und „das mittlere Gebet"; diese Hervorhebung des letzteren hat nur dann Sinn, wenn es sich um etwas Neues, Besonderes handelt. Es scheint, als habe Mohammed seinen Anhängern damit die Innehaltung des später ẓuhr, d. h. Mittag genannten Gebets anbefohlen, welches wegen seiner Stellung zwischen Morgen- und Abendgebet mit Recht das mittlere heißen kann. Demnach weist die frühmedinische Zeit vier täglich zu wiederholende Gebete auf. Darüber, wann das fünfte hinzugekommen ist, welches der spätere Mohammedaner an der Scheide von Nachmittag und Abend zu verrichten pflegt, fehlt jeder Anhalt.[5]) Die festen Gebetsstunden, besonders aber das Hauptgebet am Freitag mit obligater Predigt Mohammeds sollten zu Versammlungen der ganzen Gemeinden werden; deshalb wurde das Laden zum Gebete, der 'Aḏân, nach jüdisch-christlichem Muster eingeführt, anfänglich wie im jüdischen Ritus mit der Trompete, sodann mit dem Nâkûs, der hölzernen Klapper der Christen, bis Mohammed in der menschlichen Stimme und zwar

---

[1]) Vgl. Ibn el-Aṯîr II. 41.

[2]) II. 41. — [3]) 4. 104. — [4]) 2. 239.

[5]) Nur über das Wie der Entstehung erlaube ich mir eine Vermutung. Das Wort 'aṣr, Spätnachmittag, bedeutet ursprünglich und vielleicht noch in Sure 103 auch die Zeit vor Aufgang der Sonne = feǵr; es könnte mithin eine irrthümliche Trennung dieser Synonyma der Grund zur Annahme eines fünften Pflichtgebets geworden sein.

zunächst der des ehemaligen Sklaven Bilâl das geeignetste Organ zu erblicken glaubte.[1])

Daß nicht ohne Mühe an Stelle der früheren Willkür die nunmehrige feste Norm in der Ausübung der Gebete eingeführt worden ist, und es längerer Zeit bedurft hat, bis sie der Gemeinde in Fleisch und Blut überging, ist aus folgender Koranstelle deutlich zu entnehmen:

S. 62, 9—11. Ihr Gläubigen, wenn zum Gebete am Versammlungstage (Freitage) gerufen ist, so beeilet euch hin zur Predigt und laßt das Geschäft ruhen. Solches ist euch besser, wenn ihr es wissen wollet.

Ist das Gebet beendigt, so zerstreut euch über das Land, trachtet nach der Gnade Gottes und gedenkt häufig Gottes, daß es euch möge wohl ergehen.

Doch sehen sie Handelsgelegenheit oder Vergnügen, so rennen sie davon und lassen dich (Mohammed) stehen. Sprich, Gotteswerk ist besser als Handel, und Gott ist der beste Nährvater.

Eine weitere Institution, welche Mohammed im Judentum vorfand, war das Fasten. Vor der Übersiedelung nach Jatrib war dasselbe für die Gemeinde der Gläubigen ein fremder Begriff. Mit Buḫârî anzunehmen, die Qoraischiten und mit ihnen Mohammed hätten einen Fasttag, den 'Âschûrâtag (9. oder 10. Muḥarram) gehalten, hieße ein jüdisches Reis auf heidnischen Stamm pfropfen; denn 'Âschûrâ, selbst schon ein aramäisches Wort, bedeutet den jüdischen Jôm Kippûr (10. Tag des 7. Monats). Andere Nachrichten[2]) setzen richtiger die Bekanntschaft Mohammeds mit der jüdischen Fasteneinrichtung in die medinische Zeit, und es will scheinen, als ob er dieselbe eine Zeit lang für die Gemeinde obligatorisch gemacht habe. Denn abgesehen davon, daß die Traditionen andeuten, auch nach Einsetzung des Fastenmonats habe der 'Âschûrâtag noch einige Bedeutung für die Gläubigen gehabt,[3]) kann vielleicht auf die Einführung des jüdischen Fastens aus S. 2, 179 geschlossen werden:

[1]) Der Laderuf lautet: Allâh ist groß (dreimal wiederholt), ich bezeuge, daß kein Gott außer Allâh (zweimal), ich bezeuge, daß Mohammed der Gesandte Allâhs ist (zweimal), heran zum Gebete (zweimal), heran zur Heiligung (zweimal), Allâh ist groß (dreimal)!

[2]) Z. B. Ṭabarî I. 1281.

[3]) In Mekka wird derselbe zur Zeit noch offiziell als Fasttag innegehalten, vergl. Snouck-Hurgronje: Mekka.

Ihr Gläubigen, auferlegt ist euch das Fasten, wie es auferlegt wurde euern Vorgängern (d. h. Völkern, denen auch eine Offenbarung zu teil ward, spez. den Juden), daß ihr euch hüten möget.

Die Einsicht, daß das Fasten der Gemeinde fromme oder vielleicht die bald hervortretende Abneigung gegen das Judentum ließ Mohammed aus dem einen Fasttage bald mehrere machen:

S. 2, 180. Bestimmte Tage lang (ist das Fasten geboten). wer aber von euch krank ist oder auf Reisen, der faste eine Anzahl anderer Tage, und solche, die es können, mögen dafür einen Dürftigen speisen. Daß man sich an das Gute hält, ist nützlich; daß ihr aber fastet, ist für euch das Bute, wenn ihr es wissen wollt.

Endlich ging er noch einen Schritt weiter und setzte statt einzelner Tage einen ganzen Monat, den Ramaḍân, als Fastenzeit ein; ob ihm dafür das Vorbild der christlichen Quadragesima maßgebend gewesen ist, erscheint recht zweifelhaft, weil die Neueinrichtung schon in eine Zeit fallen dürfte, wo Mohammed den wenigen Christen von Jaṯrib, speciell dem Abu Âmir eher feindlich als freundlich gegenüber stand. Er begründet das Gebot mit einer Motivierung sehr zweifelhafter Art:

S. 2, 181. Der Monat Ramaḍân — es ist derjenige, in welchem der Koran offenbart wurde, als Rechtleitung für die Menschen, als Beweismittel der Rechtleitung und der Erlösung; darum wer von euch in diesem Monate anwesend ist (in Jaṯrib), der faste während desselben; wer aber krank oder auf Reisen ist, der wähle sich eine Anzahl anderer Tage: Gott will es euch leicht und nicht schwer machen.

Die Bestimmung der Tagesgrenzen, innerhalb welcher gefastet werden soll, ist ganz jüdisch und schließt sich auch im Ausdrucke an eine jüdische Vorlage an:

S. 2, 183. Eßt und trinkt (Nachts), bis ihr einen weißen Faden von einem schwarzen unterscheiden könnt, zur Zeit der ersten Dämmerung.

Fasttage als Strafmittel gegen Verletzung islamischer Vorschriften, z. B. Tötung von Gläubigen (4, 94), Ehescheidung nach heidnischem Ritus (58, 5) u. s. w. bilden die späteste Ergänzung der mohammedanischen Fastengesetzgebung.

Neben dem Fasten spielt der nahe liegende Begriff des Unterschieds erlaubter und verbotener Speisen im Judentume

eine große Rolle: was Wunder, wenn Mohammed auch hierin wieder offene Zugeständnisse an dasselbe macht und zwar mit einem mißachtenden Seitenblicke auf die weitergehende Ascese der christlichen Mönche:

S. 2, 163. Ihr Gläubigen, eßt von dem, was erlaubt und gut ist auf Erden und folgt nicht den Fußstapfen des Satans, denn er ist euch ersichtlich feind.

S. 2, 168. Verboten ist euch nur das Aas, Blut, Schweinefleisch und was einem andern als Allâh geschlachtet ward; wer aber dazu (zum Essen von Götzenopferfleisch) gezwungen wird, also es nicht in vermessener, feindlicher Absicht ißt, der hat keine Sünde gethan.

Mohammed gefiel sich darin, diese Verbote von jedenfalls sehr heilsamer Art, die im Namen Gottes nur Vorschriften der Natur wiederholen, später noch bis ins Genauere auszuführen, so in S. 5, 4; seltsam klingt es aber, wenn er darauf diese Verordnungen wohlgefällig die Vollendung des Kultus und den Schlußstein der Gnade Gottes nennt.

Endlich soll Mohammed schon in Mekka, wie es zwar in der Tradition steht, doch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, die jüdische Qibla, d. h. die Richtung des Gesichts nach Jerusalem beim Beten eingeführt haben; gewiß aber ist, daß er in Jatrib diesen Brauch mit seiner Gemeinde bis in die Mitte des zweiten Jahres der Flucht ausübte.

Auf die Frage, welche der äußeren Gebräuche des älteren Islams von jüdisch-christlichem Einflusse unangetastet blieben, wäre fast nur die Zakât zu nennen, allerdings in längst entstellter Form. Die Armensteuer galt noch als eine der Hauptflichten der Gemeindegenossen, doch nicht mehr als die oberste. Über ihre Verwendung verlautet kaum ein Wort; es scheint, als sei sie zu einer Privatsteuer an den Propheten geworden, woraus demselben ein Schatz zu freiester Verwendung besonders für politische und kriegerische Zwecke erwuchs; denn eine Abgabe für Dürftige, Bettler und Verwaiste, Reisende, endlich zum Loskauf von Sklaven geht jetzt bereits neben der Zakât her und wird durch den Propheten öfters energisch verlangt.[1])

War das Jahr 1 der Flucht für Ansiedelung, Wachstum und Kräftigung der Gemeinde, für Ausgestaltung der äußeren Formen

[1]) Vgl. 2, 172, 273, 275 und öfters.

des Kultus hochbedeutend gewesen, so gestaltete sich das Jahr 2 zum entscheidenden für die Richtung, welche der Islam endgültig einschlagen sollte. Es empfängt seinen Character durch zwei Vorgänge, die im Grunde genommen nur einen einzigen darstellen: starke Deklination von der kaum eingeschlagenen jüdisch-christlichen Richtung in Religion und Leben, sodann Inklination zur Einführung eines arabisch-heidnischen Zuges in den Islam, um dadurch den Kampf um Mekkas Besitz, den Glaubenskrieg (Ǵihâd) im engeren Sinne zu entzünden.

Fragt man, ob äußere Umstände den Propheten in diese Bahn gedrängt haben, oder ob er selbst mit bewußter Absicht den Umschwung lenkte, so kann man nur letzteres bejahen. Keine zuverlässige Nachricht bürgt dafür, daß im Benehmen der Juden zu dem Islam eine Veränderung stattgefunden habe, durch die der Prophet berechtigt oder gezwungen wäre, andere Saiten ihnen gegenüber aufzuspannen; ebenfalls kann durch nichts erwiesen werden, daß die Qoraischiten durch feindselige Gesinnung und Bethätigung einen Hader zwischen sich und dem Propheten oder der Stadt Jaṯrib jemals angeregt hätten. Es bleibt einzig die Annahme übrig: Mohammed hat sich mit der Zeit auf einen Standpunkt gestellt, von dem aus die Judenschaft entbehrlich, Abrechnung mit Qoraisch an der Zeit erschien. Zwischen all den frommen Redensarten des Korans taucht plötzlich ein Wort auf, bald deutlich, bald zwischen den Zeilen erkennbar, welches zwar mit allem, was vorher Religion hieß, in schärfstem Widerspruche steht, doch gewaltsam zum religiösen Begriffe gemacht wird: das Wort „Rache“. Es ersetzt die mekkanische Parole „Geduld“ fast unmerklich, denn der letztere Begriff schillerte zu verschiedenen Zeiten in mancherlei Nebenbedeutungen: Ausdauer im Gebete und in der Hoffnung, Geduld gegenüber dem Unglauben, dem Hohne der Gegner, endlich Erwartung des furchtbaren Strafgerichts, das Gott selbst über die Feinde des Islams verhängen werde.

Diese göttliche Rache, mit der Mohammed den Mekkanern so lange und so eindringlich drohte, hatte sich verzögert; der Prediger glaubte die Strafe nicht mehr zu erleben; die göttliche Langmut, sah er, breitete ihre Flügel über dem Volke der Leugner und Sünder aus, und so fing er an, statt der Rache Allâhs seine Barmherzigkeit zu betonen. Da versetzte ihn das Glück nach Jaṯrib,

Ansehen und Macht winkten ihm; nach kaum einem Jahre zählte er die Majorität der Stadtbewohner unter seine Anhänger: jetzt hätte er kein Araber sein müssen, um nicht die bitteren Gefühle gegen seine Vaterstadt in den Gedanken der Rache, des Krieges ausströmen zu lassen. Aber Prophet und Krieger, wie reimte sich das zusammen? Hatte doch nicht Mose, nicht Abraham oder irgend einer der Gottesmänner, nach deren Weise er zu wandeln vorgab, ihm ein derartiges Beispiel geliefert! Dafür winkte ihm jetzt eine neue Gestalt aus der Bibel, der Kriegskönig Saul (Ṭâlût), zwar nicht selber ein Prophet, doch von einem Propheten gesalbt, damit er seinem Volke Anführer im Rachekriege sei. „Wie sollten wir nicht kämpfen für Gottes Sache, da man uns aus unsern Häusern, von unsern Kindern vertrieben hat," so läßt der Koran die streitlustigen Söhne Israels ausrufen[1]), und so redete auch Mohammed des öfteren jetzt zu seinen Anhängern und suchte geflissentlich die freiwillige Auswanderung als Vertreibung und Vergewaltigung von Seiten der Mekkaner darzustellen. Wenn aber die Rache die Anschauung verträte, Schwert des göttlichen Zornes zu sein, nur für Allâh und die Ausbreitung seiner Religion zu kämpfen, so würde dem furchtbaren Schauspiele, das die Zukunft enthüllen sollte, ein erhabener Hintergrund nicht ganz fehlen; doch solches anzunehmen wehrt uns das Gewebe von Fälschung, Lüge und Trug, welches Mohammed spann, um darin zuerst die Gesinnung seiner Getreuen zu verwirren, sodann seine Feinde zu fangen. Eine längere, schlau durchdachte Reihe von Vorschriften und Einrichtungen gehörte dazu, um in dem nach außen ganz friedlich gesinnten Jaṯrib den Kampfgedanken zuerst möglich zu machen, danach ständig zu unterhalten Die angewandten Mittel lassen sich folgendermaßen skizzieren: Einsetzung der Ka'ba als Heiligtum des Islams — Begründung derselben durch Fälschung der Abrahamtradition — den Juden, die gegen letzteres Verfahren ihren Widerspruch erhoben, zum Trotze, den Gläubigen zur Anspornung der Ka'baverehrung: Verlegen der Qibla von Jerusalem nach Mekka — koranische Rechtfertigung eines möglichen Kampfes mit den Ungläubigen, in welchem Gottes Hülfe verheißen wird — dann Gottes Befehl zur Offensive gegen Qoraisch — endlich als letzte Konsequenz

[1]) 2, 247.

Proklamation eines beständigen Kriegszustandes aller Gläubigen zum Angriffe gegen die andersgläubigen Araber.

Wie früher bemerkt, hatte Mohammed im Koran dem mekkanischen Heiligtume außer in dem sehr alten Surenfragment 106 keine Beachtung geschenkt, geschweige denn dessen Verehrung als einen wesentlichen Faktor seiner Religion angesehen. Nur den Frieden im Bannkreise der Stadt, allerdings eine Folge des Heiligtums, erwähnt er einige Mal, um des großen Himmelsgottes Güte zu veranschaulichen. Wenn er nicht gegen den Ka'badienst gepredigt hat, so darf man dieses gerade so wie seine Schonung den echtmekkanischen Götzen gegenüber als begreifliche Rücksichtnahme auf den Lokalgeist erklären. Doch außerhalb Mekkas, in Jatrib hätte ihn sein religiöser Standpunkt zwingen müssen, den tiefheidnischen Ka'bakult mit derselben Strenge zu verurteilen, mit welcher er und seine Feldherren später gegen die übrigen Tempel verfuhren. Aber der Prophet von Jatrib folgte nicht mehr den Forderungen seiner Religion allein, sondern auch der Politik, und ein Meisterzug auf letzterem Gebiete war es, die Ka'ba als geistigen Magneten zu gebrauchen, um die Gemüter der Seinigen von Mekka, der tief gehaßten Stadt, doch wiederum anziehen zu lassen. Noch deutlicher wird dieses politische Spiel durch das Gebot, die Ka'ba nicht nur zu verehren, sondern auch zu besuchen, also was dem Heiden Gewohnheit war, dem Muslim zur Pflicht zu machen. Solch gewagtes Vorgehen konnte nur bei einer Motivierung gelingen, die glaubwürdig und religiös genug aussah, um nicht den Gläubigen heidnisches Ärgernis zu bereiten. Mohammed erfand nun dieselbe, indem er die Person Abrahams (Ibrahîms) in einen engen Zusammenhang mit der Ka'ba brachte, letztere von demselben auf Gottes Befehl bauen und ihn als ersten Wallfahrer alle Festgebräuche späterer Zeit ausüben ließ. Daß nicht etwa Selbsttäuschung bei Mohammed im Spiele war, sondern vollständig beabsichtigter Betrug, ergiebt sich klar aus einer Gegenüberstellung der mekkanischen und medinischen Koranstellen, welche von Abraham handeln.

In ersteren ist Abraham eine Gestalt, welche zwar gleichberechtigt in der Reihe der früheren Gottesmänner steht, doch besondere Bevorzugung nicht genießt; fast nur seine Jugendgeschichte wird in verschiedener Variation vorgeführt der Ähnlichkeit wegen, welche Mohammed darin mit seiner eigenen

Lage fand; aus seinen Alterstagen wird kurz erzählt, daß er die erblich gedachte Prophetenbeanlagung auf seine Söhne Isak und Jakob, wie es in wunderlicher Konfusion stets in mekkanischen Suren heißt, fortgepflanzte. Ismael, der auch einige Mal unter den Boten Allâhs genannt wird,[1]) steht fernab von Abraham ohne irgendwelche Verbindung mit ihm; als Stammvater der Araber erwähnt ihn keine Stelle. — Genau betrachtet enthält das Bild des Abraham in mekkanischen Suren folgende Züge:

In Sure 87, 19 und 63, 38 ist zunächst von Schriften (ṣuḥuf) des Moses und Abraham die Rede, als alten Quellen der neuen islamischen Wahrheit. Es wäre aber vergebens, dieses wörtlich zu nehmen und bei Mohammed die Kenntnis von apokryphen abrahamischen Schriften zu suchen. Mohammed, welcher selbst nach dem Verkehre mit den schriftkundigen Juden von Jaṯrib kaum eine Vorstellung von den Büchern Moses besaß, der immer nur von einem Jnǵîl (Evangelium) des Jesus, statt von den Büchern der 4 Evangelisten spricht, verband noch weniger in diesen alten Suren mit den „Schriften Abrahams" einen klaren Begriff. In der Darstellung von Abrahams Leben ist der wichtigste Punkt seine Hinwendung zum wahren Gotte, die in Zügen, wie sie der Bibel fern, doch zumeist in rabbinischen Schriften enthalten sind, ausgemalt wird; vielleicht, daß S. 43, 25—27 die älteste Darstellung derselben ist:

Da sprach Abraham zu seinem Vater und seinem Volke: Ich bin frei von dem, was ihr anbetet;

Nur jener, welcher mich gebildet hat, leitet mich recht.

Das machte er zu einem ewigen Plane für seine Nachkommen, daß sie sich bekehren möchten.

Diese Umrisse werden nun in weiteren Suren in mehr oder weniger glücklicher Weise ausgeführt, so in S. 37, 82—112. Dem mündlichen Vorwurfe des Götzendienstes fügt Abraham hier einen thatsächlichen Beweis für die Ohnmacht der Götzenbilder hinzu. Er tritt an sie heran und fragt: Warum eßt und redet ihr nicht? Dann zerschlägt er sie und predigt den hinzulaufenden Leuten Allâh, den mächtigen Schöpfer, den Gegensatz aller von Men-

---

[1]) 38, 47 in einer Reihe mit Eljasa' und Ḏu-l-kifl; 6, 86 mit Eljasa', Jûnus und Lûṭ zusammen.

schenhand gemeißelten Bilder. Das erzürnte Volk trachtet ihn auf einem Holzstoß zu verbrennen. Er aber spricht zuversichtlich: Ich gehe zu meinem Herrn, der mich rechtleiten wird. Wie er gerettet wird, ist ausgelassen; [1]) es folgt sofort die Verheißung eines trefflichen Sohnes. Als dieser heranwuchs, wird dem Vater im Traume der Befehl, ihn zu schlachten. Beide ergeben sich dem Gebote mit Geduld. Durch Gottes Einschreiten wird aber der Knabe gerettet, darauf das Ganze als eine Prüfung erklärt und Abraham vor der Nachwelt verherrlicht, so daß man seinem Namen stets den Gruß hinzufügen soll: Friede über ihn! In ungeschickter Anknüpfung wird dann nochmals gesagt: Und wir verhießen ihm den Isak als einen Propheten und Heiligen und segneten ihn und Isak und jeden Guten von seinen Nachkommen. Es ist gar nicht zu bezweifeln, daß der unbenannte Sohn, der geopfert werden sollte, nicht etwa mit Ismael, sondern mit dem nachgenannten Isak als identisch von Mohammed angesehen wurde.

Vergröbert findet sich dieselbe Geschichte, doch ohne den Zusatz von der Opferung des Sohnes, in S. 29, 15—24. Angehängt ist die Bekehrung Lots, sodann werden Isak und Jakob als zwei Söhne Abrahams angeführt. In S. 26, 69—104 ist besonders die Warnungspredigt Abrahams länger ausgesponnen, ohne aber charakteristisch zu werden, als nur in der Bitte zu Gott: Verzeihe auch meinem Vater, daß er zu den Irrenden gehört. S. 21, 52—73 erzählt, wie Abraham alle Götzen bis auf den Größten zerschlägt und dann auf die drohende Frage des Volkes, wer der Thäter sei, erklärt: Dieser, ihr Größter, hat es gethan. Zum Feuertode bestimmt, vermag keine Flamme ihn zu versehren, denn: Feuer sei kalt und laß Abraham unverletzt! befiehlt Gott und rettet ihn und Lot in das Land, in welchem die Welten gesegnet sind, d. h. Kanaan. Schluß: Und wir gaben ihm den Isak und Jakob als ein Gnadengeschenk, machten alle zu Heiligen und zu Vorstehern, recht zu leiten nach unseren Befehlen, und offen-

---

[1]) Das Fehlende ergänzen zahlreiche Stellen in rabbinischen Schriften (auch außer dem vom Koran beeinflußten Buche Hajaschar), wonach Abraham von den Flammen nicht angerührt deshalb von Nimrod begnadigt und beschenkt wird und in Frieden davon ziehen darf; vgl. B. Beer: Leben Abrahams, Anm. 136.

barten ihnen die Ausübung der guten Werke, die Gebetsverrichtung und die Leistung der Zakât, und sie dienten uns.

S. 15, 51—58 und 11, 72—79 erzählen die Einkehr der Engelsboten bei Abraham, bevor sie in die sündige Stadt Lots eingingen; mit manchem biblischen Zuge paart sich wieder der Irrtum von zwei Söhnen Abrahams, Isak und Jakob.

In S. 19, 42—50 wird noch einmal die Abwendung Abrahams von den Götzen geschildert, worauf ihm von seinem Vater mit Steinigung und Trennung gedroht wird. Abraham erwiedert fromm: Friede sei mit dir! Ich will für dich meinen Herrn um Verzeihung anflehen, denn er ist mir hold.

Auch in der sehr späten mekkanischen Sure 6 ist der Typus von Abraham noch ganz im alten Stile gehalten, wenn auch einzelne Zuthaten anders sind als die früher erwähnten:

74—84. Abraham hat sich von den Götzen seines Vaters Âzar losgesagt und forscht nun der Spur des wahren Gottes nach. Er sucht ihn zuerst in einem Sterne der Nacht, doch dieser verschwindet, dann in der aufgehenden Mondscheibe, bis auch diese untergeht. Nun erblickt er die glänzende Sonne und spricht: Dieses ist mein Herr! Doch nach ihrem Untergange fängt er an ein noch höheres Wesen zu ahnen: „Ich habe mein Angesicht zu dem gerichtet, welcher Himmel und Erde gebildet hat, als Ḥanîf,[1]) doch nicht der Vielgötterei ergeben". v. 84. Und wir schenkten ihm den Isak und Jakob, die wir beide rechtleiteten.

Fügt man noch die Stellen S. S. 43, 25—27, 42, 11, 38, 45—46, an, in denen jedoch kein neuer Zug sich findet, so kann als feststehendes Resultat gelten: In den Suren von Beginn bis zu Schluß der mekkanischen Periode ist ein einheitlicher Abrahamtypus ausgeprägt, welcher mit Mekka und der Ka'ba, mit Arabien und den Arabern nichts zu thun hat.[2])

In einer ganz anderen Form tritt uns aber der Abraham entgegen, welcher in medinischen Suren redet und handelt. Bis auf einige entstellte Reste der älteren Gestalt, wie S. 60, 4. Lossagung von den Götzen und Fehdeerklärung seinem Volke gegenüber, Zweifel, ob er

[1]) D. h. Heide.

[2]) Daß 37, 100 mit Baiḍâwî und den Ǵalâlain zu übersetzen ist: Nachdem er dazu gelangt war, daß er ihm zur Hand ging, nicht mit Rückert-Müller: Als er mit ihm den Lauf vollbracht (scl. zwischen Ṣafâ und Marwa), sei hier beiläufig erwähnt.

seinem Vater, der ihm nicht folgt, bei Gott helfen könne, 9, 115. Lossagung auch von seinem Vater, 2, 260. Einwurf gegen einen Ungenannten bezüglich seines Anspruches, Herr über Leben und Tod zu sein, endlich 2, 262. thatsächlicher Beweis Gottes Abraham gegenüber, daß er Totes ins Leben zurückzurufen im stande sei — bis auf diese Kleinigkeiten ist jetzt Abraham ein Araber auf Mekkas Flur und Stammvater des arabischen Volkes.

In Mekka schließt Gott einen Bund mit ihm, hilft ihm das heilige Haus bauen, die Gebräuche einsetzen und die Menschen zur Wallfahrt nach Mekka einladen. An Abrahams Seite steht der arabische Ismael als Gehülfe seiner Werke, aus Abrahams Munde tönt schon klar die Verheißung des zukünftigen arabischen Propheten, und die Religion Abrahams ist es, welche als die einzig wahre der Welt zur Nachahmung dienen soll. Die Frechheit der Fälschung wird noch ersichtlicher, wenn man den scheinheiligen Ton der bezüglichen Stellen beachtet:

2, 118, Da versuchte den Abraham sein Herr mit göttlichen Plänen, er aber erfüllte sie.[1]) Dann sprach er: Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen. Darauf jener: Auch einige von meinen Nachkommen? Sprach Gott: Mein Bund erstreckt sich nicht auf Ungerechte.[2])

119. Und da machten wir das Haus (von Mekka) zu einem Sammelplatze und einer Freistatt für die Menschen und schlossen mit Abraham und Ismael einen Bund: Reiniget ihr beide mein Haus denen, die es umwallen, sich bei ihm aufhalten, den Niedergebeugten und Kniefälligen.

120. Da sprach Abraham: Herr, mache diese Flur gesichert und versorge von ihren Bewohnern jeglichen, der an Gott und den jüngsten Tag glaubt, mit Früchten. Darauf Gott: Wer aber ungläubig ist, den friste ich eine kleine Weile und zwinge ihn dann zur Pein der Hölle. Übel ist es, dort einzukehren.

121. Alsdann legten Abraham und Ismael die Fundamente des Hauses: Herr, nimm dieses an von uns, der du der Hörende, der Allwissende bist!

122. Herr, mache uns zu deinen Ergebenen (Muslimen) und bilde dir aus unserem Samen eine Gemeinde Ergebener; zeige

---

[1]) Geht wohl auf die Opferung des Isak.

[2]) Die frühere Lehre von dem in Abrahams resp. Noahs Familie erblichen Prophetentume wird also modificiert.

uns unsere Weihgebräuche und verzeihe uns, der du der Verzeihende, der Erbarmer bist.

123. Herr, erwecke unter ihnen einen Gesandten von ihnen, daß er ihnen deine Kunden lese, sie das Buch und die Weisheit lehre und sie reinige (durch die Zakât); denn du bist der Erhabene und Weise.

124. Wer aber strebt der Religion Abrahams entgegen, außer solchen, die ihre Seele bethören? Ja, ihn haben wir im Diesseits auserwählt, und im Jenseits gehört er zu den Heiligen.[1])

Um den neuen Lehrsatz eindringlicher zu machen, wiederholt ihn Mohammed noch an zwei Stellen:

S. 3, 90. Das erste Haus, welches für die Menschen gegründet wurde, ist das zu Bekka,[2]) ein Ort des Segens und eine Rechtleitung für die Welten.

91. In ihm sind klare Beweise: der Wohnort Abrahams; wer dort eingeht, ist gesichert, und Allâh gilt es, wenn den Menschen die Wallfahrt zum Hause zur Pflicht gemacht worden ist, wenigstens denen, welche dazu imstande sind.

92. Wer aber ungläubig ist — nun, Gott kann der Welten entbehren.

93. Sprich: O ihr Männer der Schrift, weshalb leugnet ihr Gottes Mitteilungen? Ist doch Gott eures Treibens Zeuge.

S. 22, 27.[3]) Da siedelten wir den Abraham am Orte des heiligen Hauses an und geboten: Geselle mir nichts bei; reinige mein Haus denen, die es umwallen und umstehen, den Kniefälligen und Niedergebeugten.

28. Und lade ein die Menschen zur Wallfahrt, daß sie dir kommen mögen zu Fuß und auf all den schlanken Kamelen, hervor aus all den tiefen Felsschluchten.

29. Sowohl um ihren Vorteil wahrzunehmen, als auch um den Namen Gottes auszusprechen an bestimmten Tagen über dem Vieh, das er ihnen zur Nutzung gegeben: Nun eßt davon, doch speiset auch den Elenden, den Bettler.

---

[1]) Der letzte Vers ist wieder Gott selber in den Mund gelegt.

[2]) Bekka, angeblich ein älterer Name für Mekka.

[3]) Die Stelle ist bezeichnend genug in die mekkanische Sure 22 eingeschwärzt; dasselbe Verfahren läßt sich an 14, 38—42 und 16, 121—124 beobachten.

30. Sodann um den Zustand ihrer Unreinheit [1]) zu beenden, ihre Gelübde abzutragen und das uralte Haus zu umwallen.

31. Also sei es; wer die Vorschriften Allâhs ehrt, dem wird es gut ergehen bei seinem Herrn u. s. w.

Man hat Versuche gemacht, das eben geschilderte Bild von Abraham nicht auf die Phantasie Mohammeds, sondern auf mekkanische Lokalsagen zurückzuleiten; doch kann man dieselben als gescheitert ansehen. [2]) Man würde auch schwer begreifen, weshalb Mohammed nicht vor seinen Landsleuten selbst an diese Tradition öfters angeknüpft und sie ihrer alten Stadtsagen gemahnt hätte. So aber fällt gerade sein früheres Schweigen schwer in die Wagschale gegen die Echtheit; denn willkürliche Neuerungen in der Ka'batradition durfte er wohl unkundigen Männern von Jaṭrib und seinen gehorsamen Gläubigen, doch schwerlich den heidnischen Mekkanern auftischen.

Die Fälschung der Geschichte Abrahams konnte nicht vor sich gehen, ohne daß die Juden Verwahrung dagegen einlegten und den jüdischen Charakter desselben verteidigten. Mohammed nahm es aber auf sich, für seine Erfindungen einzutreten; so entspann sich ein geistiger Kampf, von dessen Hitze und Länge eine verhältnismäßig große Anzahl von Koranstellen Zeugnis giebt, wo von Abraham gesprochen und er weder als Jude noch Christ, sondern nur als Ḥanif oder Heide, dabei aber als Gegner der Götzen hingestellt wird.

---

[1]) Arab. Tafaṯ. Derselbe besteht darin, daß der Festpilger weder Haare noch Nägel pflegen oder schneiden darf; erst nach Ablauf der Festzeit erfolgt eine allgemeine Reinigung.

[2]) Am subjektivsten geht bei aller angewandten Gelehrsamkeit R. Dozy (Die Israeliten zu Mekka von Davids Zeit bis ins V. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, Leyden 1864) vor, der eine zweimalige Besiedelung Mekkas durch Juden annimmt; von diesen sei als Nachahmung ihrer religiösen Feier zu Gilgal das mekkanische Fest samt allem späteren Zubehör eingerichtet. Nach ihrer Vertreibung durch arabische Ḫuzâ'stämme habe irrtümlich die Tradition auf einen Mann Ibrahîm übertragen, was ursprünglich Werk der 'Ibrijjim (Hebräer) gewesen sei u. s. w. u. s. w. — Mohammeds Phantasie ist vielleicht befruchtet worden durch die jüdische Sage vom Garten, den Abraham bei Beêr Scheba' als Ruhestätte für Pilger angelegt habe, in welchem nach anderen Berichten auch ein Haus zu deren Bewirtung stand. Der leiblichen Speisung aber soll er noch Belehrung und Predigt beigefügt haben, vgl. Beer: Leben Abrahams 56.

Mohammeds Beweisführung ist gewaltthätig und stützt sich ganz auf sein subjektives Wissen oder, nach seiner Ausdrucksweise, auf das Wissen Gottes:

S. 2, 134. Sagen sie: Abraham und Ismael samt Isak, Jakob und den (zwölf) Stämmen waren Juden oder Christen? Sprich: Wißt ihr es besser oder Gott?

Später verbietet er den Gegnern ganz die Rede, da sie mit ihrer nach Abrahams Zeit geoffenbarten Thora und mit den Evangelien gar nicht befugt seien, über die Frage zu urteilen:

S. 3, 58. Ihr Männer der Schrift, warum streitet ihr (gegen mich) wegen Abrahams? Wurde doch Thora und Evangelium erst nach ihm geoffenbart. Wollt ihr nicht klug werden!

59. Habt ihr gestritten über das, wovon ihr ein Wissen habt, was streitet ihr nun über etwas, wovon ihr keines habt? Gott weiß, doch ihr wißt nicht

60. Nicht Jude noch Christ war Abraham, sondern Ḥanîf und Muslim, dabei ein Gegner der Götzen.

61. Am nächsten aber stehen dem Abraham die, welche ihm nachfolgen, dieser Prophet (Mohammed) und die Gläubigen.

In diesen und ähnlichen Auseinandersetzungen mit den Juden darf man wahrscheinlich den Wendepunkt von der Freundschaft zur Gegnerschaft auf beiden Seiten erblicken. Jeder kam dem anderen zum ersten Male in sein Gehege, Mohammed vergriff sich an der jüdischen Dogmatik und diese störten ihm seine Politik. Der Streit dauerte, einmal begonnen, als Gezänk mit Worten und gelegentlichen Thätlichkeiten von Seiten der übermächtigen Muslimen bis nach der Schlacht von Badr — von da ab wird die Entscheidung mit Wort und Schwert zugleich erstrebt. Nur die Anklagen gegen die Juden hat die Weltgeschichte aufbewahrt, von ihrer Verteidigung ist nichts erhalten. Doch spricht auch so noch vieles zu ihren Gunsten, vor allem die Maßlosigkeit, die ganze gehässige und plumpe Kampfesart des Tyrannen von Medina ihnen gegenüber. Uneingedenk der Vorteile, welche er sich aus ihrer Religion für seine Sache angeeignet hat, sieht er jetzt nur noch Schlechtes bei ihnen; er greift sie an in ihren Vorfahren und ihrem eigenen Thun und Glauben. Der gelindeste Vorwurf ist noch, daß sie so inkonsequent handelten, zu behaupten, sie seien gläubig, und nähmen dennoch Mohammeds Offenbarungen nicht an.

Das Buch Gottes, als eines gedacht, ob es nun Thora, Evangelium oder Koran heiße — zwischen denen allen nur ein zeitlicher Unterschied vorhanden sein soll — verleugnen sie überhaupt nach der Auffassung des Propheten, wenn sie die Echtheit eines Teils desselben leugnen.

S. 2, 85. Sagt man ihnen: Glaubt an das, was Gott geoffenbaret hat, so antworten sie: Wir glauben an das, was uns geoffenbart wurde; was aber darüber hinaus geht, verleugnen wir.

Vergebens ist da die Beteuerung Mohammeds: Letzteres ist aber die Wahrheit, welche das Eurige bestätigt.

Ähnlich S. 2, 95. Nun, da ein Gesandter von Gott zu ihnen kam, zur Bestätigung dessen, was sie glauben, wirft ein Teil von den Männern der Schrift das Buch Gottes hinter ihren Rücken, wie wenn sie es nicht kännten.

Daraufhin ergießen sich über sie alte Beschuldigungen: S. 2, 86. Ja, ihr habt niemals euren Propheten geglaubt und sie zu öfteren Malen getötet. Die Sünden des Volkes Israel in der Wüste, wie sie Bibel und Legende schildern, die vielfache Bundesübertretung müssen die Jaṭriber Juden zum Überdruß sich vorhalten lassen: auch daß sie „Maria verleugneten und verleumdeten und sprachen: Getötet haben wir den Messias Jesus, Sohn Marias“, wird ihnen nicht geschenkt. [1]) Einigemal sucht er ihnen falsche Glaubensartikel nachzuweisen: die Endlichkeit der Höllenstrafen, die allerdings vom Talmud gelehrt, doch seiner schrofferen Auffassung entgegen war, [2]) ihre Behauptung, nur Juden und Christen gingen in das Paradies ein, erklärt er für subjektive Meinung (âmâni). [3]) Gelegentlich findet er sie auch dem Götzendienste ergeben, da sie an Ġibt und Ṭâġût glauben, [4]) Engel und Propheten sich zu Herren nehmen, [5]) Ezra für Gottes Sohn erklären. [6])

Weiterhin erschöpft er sich in maßlosen Angriffen gegen den Charakter der Juden von Jaṭrib; er wirft ihnen Doppelzüngigkeit und Lüge vor:

S. 2, 71. Treffen sie Gläubige, so sagen sie: Wir glauben; sind sie aber unter sich, so sagen sie: Berichtet ihr ihnen noch,

[1]) 4, 155 f. — [2]) 2, 74. — [3]) 2, 105. — [4]) 4, 54. — [5]) 3, 74

[6]) 9, 30. Diese Anschuldigung stammt aus Mohammeds letzter Zeit und scheint jeder thatsächlichen Unterlage zu entbehren

was Gott euch eröffnet hat, damit sie darüber bei eurem Herrn (am Gerichtstage) disputieren, ihr Thoren!

S. 3, 72. Verschiedene von ihnen beschäftigen ihre Zungen mit der Schrift, damit ihr annehmen sollt, es sei aus der Schrift. Doch ist es nicht daraus. Auch sagen sie: Dieses ist von Gott, und es ist doch nicht von Gott.

Er sieht einen Beweis von Neid darin, daß sie Gläubige wieder zu Ungläubigen machen wollen,[1]) und freventlichen Stolz in ihrer Behauptung, Gottes liebste Kinder zu sein:

S. 2, 88. Wenn ihr allein die Gewähr des jenseitigen Lebens bei Gott habt, so wünscht euch doch den Tod. . . . . Doch findet man unter den Menschen keine, die so sehr am Leben hangen wie sie, selbst nicht unter den Götzendienern.

Daß nur ihre Verstandslosigkeit sie abhalte, den von Gott nach seiner Gnadenfülle erwählten Knecht Mohammed anzuerkennen, ist eine Auffassung, die den Propheten genugsam charakterisiert. Nicht zu kontrollieren, doch vielleicht glaubhafter als die vorstehenden Beschuldigungen ist die Klage über Betrügereien und Wucher:

S. 3, 68. Mancher von den Männern der Schrift giebt dir, wenn du ihm ein Talent (= 1200 Dinare) anvertraust, dasselbe wieder; doch auch mancher, dem du nur einen Dinar giebst, giebt ihn dir nicht eher zurück. als bis du lange bei ihm stehst. Denn sie sagen: Gegen uns können die Ungebildeten nicht an.[2])

Wenn vielfach behauptet wird, Mohammed habe den Juden Fälschung ihrer eigenen heiligen Schriften zum Vorwurfe gemacht, so zeigt eine nähere Prüfung der bezüglichen Stellen, daß diese Anschuldigungen anders zu fassen sind. War es doch nach Mohammeds Grundauffassung unmöglich, daß Gott eine Fälschung der einmal geoffenbarten Wahrheit zulassen könne. So ruft er S. 3, 87 den Juden zu: Kommet mit der Thora und lest sie, wenn ihr wahrhaft seid! Nein, nur wie die Juden trotz ihrer Schrift, welche das Wahre enthalte, zu falschen Ansichten und Behauptungen kommen könnten, das findet der Prophet seltsam und erschöpft sich in Erklärungen darüber. Bald findet er den Grund in ihrer Unwissenheit:

---

[1]) 2. 103.

[2]) Über das Zinsennehmen und Verschlingen des Vermögens anderer vergl. 4, 159.

S. 2, 73. Unter ihnen sind Ungebildete, welche die Schrift nicht kennen, sondern subjektiven Meinungen folgen, und nur mutmaßen.

S. 2, 107. Juden und Christen lesen das Buch nach der Weise der Unwissenden — weshalb er sie mit Eseln vergleicht, die Bücher schleppen. [1]) Bald neigt er dazu, daß sie den Sinn der Schrift geheim halten:

S. 2, 141. Die, welchen wir die Schrift gaben, kennen sie zwar so gut, wie sie ihre Kinder kennen, doch verheimlicht ein Teil von ihnen wissentlich das Wahre.

S. 2, 154. Die, welche verheimlichen, was wir an Beweisen geoffenbart, und die Leitung, nachdem wir sie den Menschen im Buche erklärt haben — diesen flucht Gott und fluchen alle, die zu fluchen vermögen. [2])

Wenn ferner von einem „Verrücken des Wortes" (oder der Worte) öfters die Rede ist, so bezieht sich dieser Vorwurf wiederum nicht auf das geschriebene Thorawort, sondern auf islamische Glaubensformeln und Redensarten, mit welchen die Juden nicht ehrerbietig genug umgingen, dieselben auch wohl durch kleine Abänderungen lächerlich machten:

S. 2, 70. Schon hatte ein Teil von ihnen das Gotteswort gehört; doch sie verdrehen es wissentlich, obwohl sie es verstanden haben.

S. 5, 16. Sie verdrehen das Wort von seinen Stellen und haben einen Teil von dem, was ihnen gepredigt ward, vergessen, und unaufhörlich nimmst du Trug an ihnen wahr.

Einige recht harmlos aussehende Beispiele solcher Verdrehung, die aber von dem Propheten als schwere Beleidigungen aufgefaßt wurden, finden sich S. 4, 48 f.

In der Hitze des Streites unterschied Mohammed kaum mehr zwischen Juden und Christen; alle Männer der Schrift, unter welchem Namen er beide zusammenfaßt, galten in seinen Augen jetzt als Gegner des Islams, wie es die Heiden in der früheren Periode gewesen waren. Deshalb kann man die Mühe sparen, all die Seitenhiebe, welche Mohammed den Christen allein noch zudenkt, zu wiederholen; waren dieselben doch zu sehr in der

[1]) 62, 5.

[2]) D. h. die Engel und Menschen, vgl. 2, 156, 3, 81.

Minderheit, um starke Angriffe zu verlohnen. Zudem mochte der Umstand, daß sie Araber waren, den Propheten zu größerer Schonung stimmen, so daß er ihnen gelegentlich sogar einige liebenswürdige Redensarten zukommen läßt.[1])

Die fortwährenden Verdächtigungen und Angriffe gegen die Juden seitens des Propheten hatten zur Folge, daß auch die Gläubigen jeden Rest der Rücksicht für ihre jüdischen Mitbürger verloren und kaum noch ihre Menschenrechte würdigten. So wagte es selbst ein Mann von der Rechtlichkeit eines Abu Bekr, einstmals in die Judenschule einzudringen, um den Rabbiner angesichts seiner Zuhörer zu schlagen; so erachtete man es für ein lustiges Abenteuer, eine Schaar Juden, welche in der Moschee zusammensaßen und sich unterhielten, einen nach dem anderen zu mißhandeln und hinauszuwerfen.

Inzwischen hatte Mohammed den Juden zum Trotze um die Mitte des Jahres 2 d. H. bestimmt: Die Gebetsrichtung ist nicht mehr Jerusalem, sondern das Heiligtum von Mekka. Schon mußte die neue Abrahamslegende ihre Wirkung ausgeübt haben, daß die Mehrheit in der Gemeinde sich ruhig dem Befehle fügte. Einzelne freilich — Mohammed nennt sie Thoren — fragten: Was ist der Grund, daß man sich von der alten Qibla abwendet, worauf der Prophet zuerst mit der Ausrede antwortete: Gottes ist der Aufgang wie der Untergang,[2]) scheinbar als wäre die Richtung beim Gebete etwas Gleichgiltiges. Dann aber entschuldigt er sich gewissermaßen bei den Gläubigen, daß er ihnen die Qibla nach der Seite von Jerusalem aufgezwungen habe, „wiewohl sie beschwerlich war", und läßt dann Gott sagen: Wir sehen, du wendest dein Gesicht umher am Himmel; so wollen wir dich zu einer Qibla hinwenden, die dir wohlgefällt: Wende dein Gesicht (o Mohammed) hin zur Mesǵid-el-Ḥarâm, und wo ihr (Gläubigen) immer seid, wendet euer Gesicht hin nach dieser Richtung.[3]) Die Männer der Schrift, fügt er hinzu, würden, auch wenn du ihnen jeden Beweis brächtest, deiner Qibla nicht folgen; du aber folgst nicht der ihrigen, und so der eine nicht der Qibla des anderen.[4])

---

[1]) 57, 27. 5, 85.
[2]) 2, 136. — [3]) 2, 138 f. — [4]) 2, 140.

Damit war deutlich genug zwischen der mohammedanischen Gemeinde und den Juden das Tafeltuch durchgeschnitten. Jetzt, da die Augen der Gläubigen tagtäglich die Richtung von Mekka suchen mußten, konnte Mohammed leise mit den Waffen, welche er unter dem Gewande trug, rasseln, er konnte es wagen, den Ǵihâd (Kampf) in gelindester Form als eine von Gott erlaubte Abwehr der Feinde zu proklamieren. Die Tradition scheint Recht zu haben, wenn sie S. 22, 39 ff. als die älteste auf den Ǵihâd bezügliche Äußerung des Korans ansieht: etwas schüchtern, in absichtlich dunkler Sprache wird hier die Kampferlaubnis gegeben und begründet:

39. Ja, Gott wehrt ab von denen, die glauben, (ihre Feinde); denn Gott liebt nicht all die Betrüger und Undankbaren.

40. Erlaubnis ist erteilt denen, die kämpfen, weil sie ungerecht behandelt wurden: Gott aber hat die Kraft, ihnen beizustehen. —

41. Denen, die aus ihrer Heimat vertrieben wurden, einzig deshalb, weil sie sagten: Gott ist unser Herr. Übernähme es nicht Gott, die Menschen abzuwehren, die einen von den anderen, so würden vernichtet Klöster und Kirchen, Synagogen und Moscheen, in welchen der Namen Gottes häufig gepredigt wird. Gott aber hilft gewiß denen, welche ihm helfen, denn er ist stark und gewaltig.

Daß Mohammed sich herabläßt, eine neue Satzung mit Gründen zu begleiten — wenn es auch solche sind, die eher für das Gegenteil seiner Behauptung passen würden — gestattet einen Schluß auf das Neue und Gewagte seines Thuns zu machen. Die Annahme, die medinische Abraham- und Ka'ba-Legende sei zur Vorbereitung des Kampfgebotes erfunden, wird durch die gewiß nicht zufällige Aufeinanderfolge ihrer breitausgemalten Darstellung und der frühesten Ǵihâdverse in derselben Sure bestätigt. [1])

[1]) Ohne triftigen Grund setzen verschiedene arabische Autoren, z. B. Ibn Qotaiba und Ibn Hischâm, letzterer wohl deshalb, weil er seinen Helden mit dem fertigen Islam in Jaṭrib einziehen lassen will, diese Proklamation in die letzte Zeit des mekkanischen Aufenthaltes; Mas'ûdi, vorsichtiger und vergleichender in den chronologischen Daten, weist sie dem Jahre 1 der Flucht

Nach Inhalt und Ausdruck steht der genannten Stelle am nächsten S 2, 186—189; schon ist die Beziehung auf Mekka deutlicher, die Kampfesforderung energischer und rücksichtsloser. Noch wird nicht die reine Offensive verlangt: da Gott nicht die liebe, welche sich feindlich beweisen; doch soll ein von den Feinden vorgegebenes Maß mit gleichem Maße wiedergewogen werden. Es ist, als warte Mohammed nur die erste beste Gelegenheit ab, wo Qoraisch sich eine Blöße gegen die Gläubigen geben würde, und deshalb muß diese Stelle in die Zeit der ersten Streifzüge der Muhâgirûn von Waddân bis Badr gehören, auf denen es galt, die Mekkaner in die Kampfesnotwendigkeit zu treiben. Gott spricht:

186. Kämpfet für Gottes Sache gegen die, welche euch bekämpfen, fangt jedoch nicht den Streit an; denn Gott liebt nicht, die den Streit beginnen.

187. Und tötet sie, wo ihr sie trefft, verjagt sie, von wo sie euch verjagt haben; schlimmer als Totschlag ist Ärgernis. Bekämpft sie aber nicht bei dem geweihten Gotteshause, bis sie bei demselben euch bekämpfen; haben sie aber gegen euch gekämpft, so tötet sie Das ist der Lohn der Ungläubigen.

188. Doch stehen sie ab — nun, Gott ist verzeihend und barmherzig.

189. Und bekämpfet sie, bis kein Ärgernis mehr besteht und der Gottesdienst Allâh allein gilt; doch stehen sie ab, dann sei keine Feindschaft als nur mit den Frevlern.

190. Was den heiligen Monat anbetrifft und die Weihtümer, so ist auch im heiligen Monate die Vergeltung erlaubt; drum, wer sich feindlich gegen euch beträgt, gegen den seid in gleichem Maße feindlich, wie er gegen euch. Fürchtet Gott und wisset, daß Gott solchen beisteht.

So weit also hatte Mohammeds Geist die Ǵihâdidee entwickelt, als der beabsichtigte Krieg mit Mekka wirklich ausbrach und der im allgemeinen für die Gläubigen glückliche Fortgang desselben dem Glaubenskampfe die weitere Richtung gegen Gesamt-Arabien als nächsten Vertreter der ungläubigen Menschheit vorzeichnete.

---

zu; doch würde nach unseren bisherigen Kombinationen die erste Hälfte des Jahres 2 am besten dafür passen.

Die immer offener zu Tage tretende Sucht Mohammeds, möglichst alles vor dem Forum der Religion zu entscheiden, hatte, noch bevor das letzterwähnte den Feinden Jaṯribs durchbrechende Kampfgesetz seine Vollendung erhielt, eine Gegenpartie ins Leben gerufen, die zwar geneigt war, den Propheten auf seinem ursprünglichen Gebiete, dem der religiösen Oberleitung anzuerkennen, ihm aber dort entgegen zu arbeiten suchte, wo seine Reformen die Freiheit des Einzelnen und die alten Rechte der Stämme gefährdeten. Der Stamm Aus war es, — er, in dessen Schoße fast alles, was sich am längsten gegen Mohammed eine eigene Meinung bewahrte, die zahlreichsten Heiden, die Christen, die stammesstolzesten Araber zu finden waren — welcher den Kern dieser Partei bildete.[1]) Ein großer Teil derselben stand unter dem geistigen Einflusse des Abu ʿÂmir, doch die maßgebendste Persönlichkeit war merkwürdigerweise ein Mann von Ḫazraǧ, ʿAbd-Allâh ben Ubaj. Vor Mohammeds Ankunft der erklärte Führer seines Stammes und Träger der Ehrenkette desselben, wurde er zum Gegner des Propheten erst dann, als dieser auf Kosten aller, die in Alt-Jaṯrib etwas gegolten hatten, seine Macht zu erweitern dachte. Doch war seine Kampfesweise die eines ehrlichen Gegners; mit offener Gegenrede, ohne Gehässigkeit und Leidenschaft gelang es ihm mehrfach, wie die späteren Ereignisse zeigen werden, die Absichten Mohammeds zu durchkreuzen; doch der Erfolg war selten dauernd, da letzterer mit feinem Ränkespiele jeden Verlust bald doppelt zu ersetzen wußte. Der Koran bezeichnet die Anhänger dieser Partei mit mehreren Namen: in früheren Stücken nennt er sie „die, in deren Herzen Krankheit ist“, was so viel wie Zweifler [2]) bedeuten mag, um ihre Orthodoxie zu verdächtigen; später kommt der Ausdruck Munâfiq auf, was nicht, wie bisher gebräuchlich, mit Heuchler, sondern mit Feigling zu übersetzen ist, da das Wort eigentlich von der Maus, die in ihr Loch zurückläuft, gebraucht wird. Dieses Bild scheint einer Unmutsäußerung des Propheten zu entstammen wegen des Zauderns und Widerstrebens der Betreffenden, auf seine Kriegspläne jederzeit einzugehen. Anscheinend vor der Badrschlacht entstanden, wird es doch erst nach dem Mißgeschicke von Oḥod, welches

---

[1]) Vgl. Ibn Hisch. p. 355 ff.

[2]) So nach Ibn Hisch. p. 364.

Mohammed den Feiglingen in die Schuhe schob, allgemein gebräuchlich.[1])

Daß die Munâfiq nur den Grundsatz der Verteidigung, nie des Angriffs gegen den Propheten hatten, daneben in religiösen Dingen eine gewisse Freiheit liebten, geht aus vielen Zügen hervor, welche von ihnen in der Tradition erhalten sind. So soll Mohammed einmal selbzweit an der Burg des 'Abd-Allâh vorübergezogen sein; als er den Besitzer mit einer Anzahl seiner Leute im Schatten lagern sah, trat er hinzu, begrüßte sie und begann dann eine Rede im Predigttone zu halten. 'Abd-Allâh hörte derselben in würdiger Haltung schweigend zu und entgegnete nur darauf: Es giebt nichts Schöneres als deine Rede, wenn sie wahr ist; doch bleibe besser in deinem Hause und trage sie denen vor, welche zu dir kommen; dringe sie aber nicht dem auf, der nicht zu dir kommt, auch trage keinem in seine Gesellschaft das hinein, was ihm nicht Lust macht. Zwar suchte die Umgebung 'Abd-Allâhs diese Worte durch Ergebenheitsphrasen abzuschwächen, doch auf Mohammeds Gesichte war der Ärger darüber deutlich zu erkennen.

Ein anderer, der blinde Mirba' ben Qaiẓi, trat dem Propheten, als dieser beim Auszuge nach Oḥod den Weg über sein Grundstück nahm, entgegen und verbot ihm den Durchgang. Dieses genügte, um ihn den Mißhandlungen der Begleiter auszusetzen, bis endlich Mohammed mit bitteren Worten der Verachtung von ihm abzulassen befahl.

Mo'attab ließ sich nach der Niederlage von Oḥod die Äußerung entschlüpfen: Wäre an unserer Sache (d. h. der des Islams) etwas, so wären wir nicht geschlagen; fortan stand derselbe bei Mohammed im Geruch eines argen Munâfiqs. Das sind nur kurze Schlaglichter auf die Fehden im Innern Jaṯribs, die vor und mit dem Kriege nach außen sich abspielten, und von deren Hauptmomenten die Geschichte leider schweigt; doch hat uns ein glücklicher Zufall ein Dokument erhalten, in welchem gewissermaßen ein Friedensschluß der Parteien angestrebt wird, die sogenannte Gemeindeordnung Jaṯribs. Daß es nicht in Mohammeds Absicht lag,

---

[1]) In Sure 8, die von der Verteilung der Beute von Badr u. s. w. handelt, finden sich beide Namen neben einander: in den Suren, die nach Ohod fallen (mit Ausnahme von 33 und dem vielleicht frühmedinischen Schlusse von 9) ist der erstere verschwunden.

hierdurch die städtischen Verhältnisse dauernd zu regeln, geht zur Genüge aus den Ereignissen der Folgezeit hervor, wo er sich unbeschränkte Rechte anmaßt; es scheint vielmehr diese Urkunde, wie manche andere des Propheten, nur bestimmt zu sein, dem Bedürfnisse des Augenblicks zu dienen. In der Zeit nach dem Siege von Badr abgefaßt,[1] zeigt dieselbe das Bestreben Mohammeds, angesichts des von Mekka zu erwartenden Rachezuges noch einmal, und zwar das letzte Mal, den Nichtmuslimen mehr Rechte einzuräumen, als er sonst gethan. Das Dokument gipfelt in folgenden Punkten:

[1]) Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, Bd. IV) will die Urkunde in den Anfang der medinischen Periode bis spätestens vor Badr setzen, wofür er als Beweis geltend macht die bescheidenen Befugnisse, welche Mohammed sich darin beilege, weiter ihre Nichtaufnahme in den Koran, endlich die liberale Eingliederung nichtmuslimischer Elemente in die Gemeinde Gottes. Diese Gründe vermögen mich nicht von dem Alter des Schriftstückes zu überzeugen: abgesehen davon, daß Mohammed weder in früher noch später Zeit Verträge in den Koran aufgenommen hat, ist die Rolle, welche er in unserer Urkunde spielt, eher anmaßlich als bescheiden zu nennen. Wenn er sich das Schiedsrichteramt in allen Gerichtssachen beilegt, so raubt er den Stämmen eine ihrer ursprünglichsten, bedeutendsten Kompetenzen, noch mehr, wenn er das Recht, zu Felde ziehen zu dürfen, von seiner Erlaubnis abhängig macht. Also war neben seiner Allmacht in religiösen Dingen die Leitung der Friedens- und Kriegsangelegenheiten schon ganz in seiner Hand. Dieses hohe Maß von Gewalten scheint mir der Hauptbeweis, daß der Sieg von Badr, die Quelle der Stärkung für den Propheten und seine Gemeinde, schon errungen sein mußte, als der Vertrag entstand. Steht doch ferner auch die Praxis des Ǵihâds in voller Blüte, und die häufigen Ausdrücke „für Gottes Sache, für die Religion kämpfen" müssen schon thatsächlichen Vorgängen, nicht nur abstrakten Ideen entsprochen haben. Dazu wird die Teilnahme am Ǵihâd geradezu als das Band erwähnt, welches nach der Überschrift die Nichtgläubigen mit den Gläubigen zu einer Gemeinde verknüpft. Mohammed versteht sich angesichts der drohenden Rüstungen Mekkas zu einem Zugeständnis, wie er es ohne zwingenden Grund nicht hätte machen dürfen, und, einmal aus der Gefahr entschlüpft, nicht gesinnt war, länger zu bewilligen. Somit ist p. 1 gerade als Kriterium für den relativ jungen Ursprung wichtig. Für die Zeit nach Badr sprechen endlich p. 20 und 43; die feindliche Behandlung von Qoraischiten, welche er in denselben allen vorschreibt, konnte vor Badr nur von der Muhâǵira verlangt werden, nicht aber von den übrigen Elementen Jaṯribs, die keinen Grund zur Feindschaft hatten und deshalb nicht einmal den Besuch Mekkas aufgaben, wie aus Bûḫâri III. 1. hervorgeht. Erst Badr bildete für die Stämme von Jaṯrib die Kluft, die sie von Qoraisch trennte, während die Fluchtgenossen sich vom ersten Tage ihres Aufenthalts in Medina an in feindlichem Gegensatze zu ihrem Stamme wußten. Somit scheint die Zeitbestimmung Wellhausens der Korrektur zu bedürfen.

Die Definition der Gemeinde wird von dem ehemaligen engeren Begriff der Gemeinschaft der Gläubigen oder Muslime erweitert zur Gemeinschaft der Gläubigen von Mekka und Jaṯrib samt denen, welche ihnen Heeresgefolge leisten und als Verbündete im Glaubenskrieg mitkämpfen, so daß jetzt Heiden und Juden mit den Altgläubigen ohne Unterschied gleich gestellt werden. Dabei soll aber der Dualismus von Gemeinde und Stämmen oder Geschlechtern nicht aufgehoben werden, vielmehr bleiben letztere, wie sie waren,[1] d. h. selbständige Teile im großen Ganzen. Diese Selbständigkeit wird, obschon feierlich gewährleistet, durch die weiteren Bestimmungen, welche die bestehenden Partikulargewalten tief schädigen, fast in Frage gestellt. Denn die Geschlechtsverbände, unter denen bezeichnenderweise auch die Muhâǵira oder Emigrantenkolonie genannt wird, behalten zwar die Pflicht Sühn- und Lösegeld für die Ihrigen zu zahlen, verlieren aber zu Gunsten der Gemeinde und Mohammeds fast alle ihre Rechte. So wird ihnen vorgeschrieben, keinen Krieg nach außen zu beginnen ohne Mohammeds Erlaubnis (p. 36); Kriege unter sich, innerhalb der Stadt, werden ihnen unmöglich gemacht durch die Verfügung, daß die Thalebene von Jaṯrib künftig Friedensgebiet, Ḥarâm, nach dem Muster von Mekka sei (p. 39). Im Glaubenskriege sollen die Einzelnen keinen Separatfrieden schließen dürfen (p. 17), in eigenen Streitigkeiten aber den Friedensvermittelungen anderer zugänglich sein (p. 45). Hinsichtlich des Prozeß- und Strafrechts wird ihnen alle selbständige Befugnis geraubt; jedwede Art von richterlichen Entscheidungen geschieht vor dem Forum Mohammeds (p. 23 und 42); wenn Blutrache für einen Gläubigen eintreten soll, so stehen alle Gläubigen vereint gegen den Mörder (p. 21). Das unbeschränkte Schutz- und Gastrecht der Stämme wird dadurch eingeschränkt, daß keinem Qoraischiten Schutz und Hülfe gewährt werden darf (p. 20 und 43); ferner dürfen die Gläubigen keinem „Neuerer" (ein sehr dehnbarer Begriff!) Obdach und Schutz zukommen lassen. Das freie Anschlußrecht erleidet die Verkürzung, daß der Klient eines Gläubigen, falls dieser nicht einwilligt, mit keinem Geschlechte in Eidgenossenschaft treten darf. Den Juden Jaṯribs, welche mit geringer Ausnahme (Benu Schoṭaiba und Ǵafna) nicht eigene Stämme

[1] Sinn von 'ala rib'atihim.

bildeten, sondern in einem Klientelverhältnis zu den arabischen Geschlechtern standen, wird gleiches Recht, wie ihren Patronen zugesichert, dazu Anerkennung ihrer Religion (p. 25).[1] Doch müssen dieselben, so lange die Gläubigen Krieg führen, Abgaben wie jene leisten (p. 24 und 38), abgesehen davon, daß sie bei einem feindlichen Angriffe auf die Gesamtheit der Kontrahenten noch zu Kriegsdiensten verpflichtet sind. Die den Juden gewidmeten Artikel scheinen unter dem Einflusse starken Mißtrauens gegen sie geschrieben zu sein, welches sich durch häufige Mahnungen zur ehrlichen Innehaltung der Verpflichtungen, sowie im Hinweis auf die schlimmen Folgen bei Übertretungen Luft macht. Nach diesen Vorbemerkungen dürfte das Verständnis des Wortlautes der Urkunde keine größeren Schwierigkeiten bieten:

Im Namen Gottes, des Allerbarmers! Dieses ist eine Urkunde von Mohammed, dem Propheten (zur Feststellung der Beziehungen) zwischen den Gläubigen und Muslimen von Qoraisch und Jaṯrib, sowie denen, welche ihnen Heeresfolge leisten, mit ihnen verbündet sind und den Glaubenskrieg mit ihnen kämpfen.

1) Dieselben bilden eine Gemeinde gegenüber den Menschen.

2) Die Emigranten von Qoraisch bleiben ein selbständiger Teil derselben, zahlen unter sich Sühngeld und lösen ihre Gefangenen, mit gerechter Beihülfe seitens der Gläubigen.

3—10) Die Benu 'Auf (und el-Ḥâriṯ und Sâ'ida und Ǵuscham und en-Naǵǵâr,[2]) die Benu 'Amr (und en-Nabît und el-Aus)[3]) bleiben selbständige Teile derselben, zahlen ihr bereits verschuldetes Sühngeld, und jeder Verband (von ihnen) löst seine Gefangenen, mit gerechter Beihülfe seitens der Gläubigen.

11) Überhaupt unterlassen es die Gläubigen keinem der Ihrigen gegenüber, welcher Verpflichtungen hat, eine Beisteuer zum Löse- oder Sühngelde zu geben.

[1]) Es könnte scheinen, als ob Abu 'Âmir mit den Christen von Aus zur Zeit der Abfassung des Vertrages sich schon mit Mohammed überworfen und nach Mekka gewendet habe; im anderen Falle wäre es billig gewesen, auch den Christen Religionsfreiheit zuzusichern.

[2]) Unterstämme von Ḥazraǵ.

[3]) Unterstämme von Aus.

12) Kein Gläubiger darf mit einem Beisassen eines Gläubigen gegen den Willen des letzteren eine Eidgenossenschaft eingehen.

13) Die Gläubigen, die Gottesfürchtigen stehen gegen jeden von den Ihrigen, welcher sich überhebt oder einen Akt der Ungerechtigkeit, des Truges, der Feindseligkeit oder der Gewaltsamkeit unter den Gläubigen ausübt; allesamt sollen sie gegen einen solchen vorgehen, auch wenn es der Sohn eines unter ihnen wäre.

14) Kein Gläubiger darf einem anderen Gläubigen wegen eines Ungläubigen töten noch einem Ungläubigen gegen einen Gläubigen helfen.

15) Die Schutzgemeinschaft Gottes ist eine allgemeine, er (Gott) schützt den Geringsten unter ihnen gegen sie ; so sind die Gläubigen einer des anderen Schutzherr gegen die Menschen.

16) Wer von den Juden uns (Mohammed) folgt, dem soll Hülfe und Beistand zu Teil werden, so daß sie ungeschädigt bleiben und keine Verbündung gegen sie entsteht.

17) Der Friede der Gläubigen ist ein allgemeiner: ein Gläubiger darf nicht für sich, mit Ausschluß eines anderen Gläubigen, Frieden schließen in einem Kampfe für die Sache Gottes, und nur unter Bedingungen, welche für alle gleich und billig sind.

18) Alle Truppen, die mit uns (Mohammed) zu Felde ziehen, wechseln im Reiten ab.

19) Von den Gläubigen ist einer des anderen Bluträcher, wenn es Blut betrifft, das für die Sache Gottes vergossen ist.

20) Die Gläubigen, die Gottesfürchtigen sind im Besitz der schönsten und richtigsten Leitung (Religion); ein Götzendiener aber darf keines Qoraischiten Habe oder Person in Schutz nehmen und nicht seinetwegen einem Gläubigen entgegentreten.

21) Wer überführtermaßen an einem Gläubigen einen Mord begangen hat, den trifft, wenn nicht etwa der Anwalt des Gemordeten sich zufrieden erklärt, die Rache der gesamten Gläubigen, und keiner darf Partei für ihn nehmen.

22) Kein Gläubiger, welcher den Inhalt dieses Vertrages anerkennt und an Gott und den jüngsten Tag glaubt, darf einem Neuerer helfen oder ihn bei sich aufnehmen; wer aber ihm Hülfe und Aufnahme gewährt, den trifft der Fluch Gottes und sein Zorn am Auferstehungstage, wo weder Umkehr noch Ersatz von ihm angenommen wird.

23) Alles, worüber ihr uneins seid, muß vor das Gericht Gottes und Mohammeds (Heil über ihn!) gebracht werden.

24) Die Juden steuern mit den Gläubigen, so lange diese Krieg führen.[1])

25) Die Juden der Benu 'Auf bilden eine Gemeinde mit den Gläubigen, (wobei ihre Religion wie die der Muslimen gelten soll) und zwar ihre Klienten und sie selbst; nur wer Ungerechtigkeit oder Trug begeht, der stürzt sich samt seinen Hausgenossen ins Unglück.

26—31) Von den Juden der Benu-n-Naǵǵâr (und der el-Ḥâriṯ und der Sâ'ida und der Ǵuscham und der el-Aus und der Ṯa'laba) gilt das Gleiche wie von den Juden der Benu 'Auf; nur wer Ungerechtigkeit oder Trug begeht, der stürzt sich und seine Hausgenossen ins Unglück.

32) Ǵafna, der Teilstamm von Ṯa'laba, gilt wie dieser selbst.

33) Von den Benu Schoṭaiba gilt das Gleiche wie von den Juden der Benu 'Auf, doch Ehrlichkeit sonder Trug vorausgesetzt.

34) Die Klienten vom Stamme Ṯa'laba gelten wie dieser selbst.

35) Die Teilstämme[2]) der Juden gelten wie diese selbst.

36) Keiner von ihnen (den Kontrahenten des Vertrags) darf ohne Erlaubnis Mohammeds zu Felde ziehen; doch Verwundungen zu rächen soll keiner gehindert sein; wer einen Angriff auf den anderen macht, der büßt es an sich und seinen Hausgenossen, außer wenn ihm Unrecht widerfahren ist. Gott aber wacht über die redlichste Ausführung dieses Punktes.

37) Die Juden haben Steuern zu zahlen wie die Gläubigen; beide Teile helfen sich gegen den, der die Teilhaber dieses Vertrages bekriegt, freundliche gegenseitige Beratung und Treue sonder Trug vorausgesetzt; keiner wird seinen Eidgenossen betrügen, der Unrecht Leidende aber genießt die Hülfe (der Gemeinde).

38) Die Juden steuern mit den Gläubigen, so lange diese Krieg führen.

---

[1]) Ist in p. 38 wiederholt; da der Paragraph die wichtigste Pflicht der Juden, das Steuergeben enthält, ist er vielleicht absichtlich zweimal gesetzt.

[2]) Ich erblicke in biṭâna einen pluralis fractus von baṭn, wenngleich derselbe in unseren Lexicis nicht aufgeführt ist; Wellhausen übersetzt: Freundschaft.

39) Die Thalebene von Jaṯrib ist Friedensgebiet für die Teilhaber dieses Vertrages.

40) Der Schutzgenoß gilt wie der Schutzherr, so lange er nicht Schaden und Trug anrichtet.

41) Es darf kein Weib Schutzrecht empfangen, außer mit Erlaubnis ihrer Familie.

42) Alles, was unter den Teilhabern dieses Vertrages an Neuerungen oder Reibereien, die zu Gewaltsamkeiten führen könnten, vorkommt, muß vor das Gericht Gottes und Mohammeds, des Gesandten Gottes, gebracht werden; Gott aber wacht über die frömmste und ehrlichste Ausführung dieses Vertrags.

43) Die Qoraischiten und ihre Helfer dürfen kein Schutzrecht empfangen.

44) Gegenseitige Hülfe wird geleistet gegen den, welcher Jaṯrib überfällt.

45) Werden sie (die Juden) zur Annahme eines friedlichen Ausgleichs gemahnt, so sollen sie ihn annehmen; das Gleiche zu thun soll ihnen den Gläubigen gegenüber zustehen, außer wenn diese einen Religionskrieg führen.

45a) Jedem einzelnen liegt es ob, an dem, was seinen Verband verpflichtet, teilzunehmen.

46) Von den Juden der el-Aus, ihren Klienten und ihnen selber, gilt das Gleiche wie von den Teilhabern dieses Vertrages, bei reinster Ehrlichkeit gegen die Teilhaber dieses Vertrages [1]) und Ehrlichkeit sonder Trug vorausgesetzt. Wer aber Trug anstiftet, der wird selbst den Schaden davon haben. [2])

47) Gott wacht über die gewissenhafteste und ehrlichste Ausführung dieses Vertrages. Diese Urkunde schützt nicht den Ungerechten oder Betrüger. Wer zu Felde zieht, ist sicher wie der, welcher in Medina bleibt, nur nicht der Ungerechte und Betrüger. Gott aber ist der Schutzherr derer, die ehrlich und fromm sind, und Mohammed der Gesandte Gottes.

---

[1]) Dieser Paragraph scheint nachträglich als Ergänzung von p. 26—31 zugesetzt zu sein; die in p. 30 genannten Benu-l-Aus sind im Gegensatze zu dem in p. 46 gemeinten Gesamtstamme der Aus die Aus-Allâh, ein Unterstamm desselben.

[2]) Vgl. 4, 111.

IV. Kapitel.

Die ersten kriegerischen Ereignisse des Islams, von Badr bis Oḥod.

Gleich mit den ersten Erlassen über die Erlaubtheit, ja Verdienstlichkeit des Kampfes für den Glauben hatte Mohammed begonnen, die praktische Nutzanwendung daraus zu ziehen und mit den Seinen diejenigen, welche er zu den wahren Glaubensfeinden stempeln wollte, die Qoraischiten, aufzusuchen, um Vorteile über sie zu erlangen. Aber deckte ihn für den Anfang die göttliche Erlaubnis in den Augen der Männer von Medina so genügend, daß seine Züge von Beginn an populär waren? Gewiß nicht; vielmehr mußte sich Mohammed darauf beschränken, von Zeit zu Zeit nur seine Muhâǵirûn aufzubieten, die als selbständige Glieder des Stadtkörpers freieste Bewegung zum Handeln hatten. Die Anṣâr auch schon hinzuziehen, lag vorerst außer seiner Möglichkeit; die festen Schranken ihrer Stammverbände mußten ihn noch zurückschrecken. Daher richtete er sein ganzes Bestreben nun darauf, mit seinen wenigen Fluchtgenossen das Verhältnis Medinas zu Mekka so schnell und gründlich zu trüben, daß ein allgemeiner Krieg, in welchem die ganze Stadt die Waffen ergriff, die Folge sein mußte.

Von Ende des ersten Jahres bis Mitte des zweiten führte er selbst dreimal seine Fluchtgenossen in den Teil des Ḥiǵâz hinaus, der alljährlich von zahlreichen Handelskarawanen der Mekkaner durchkreuzt wurde. Seine Absicht auf diesen Zügen wird von den Biographen nicht verheimlicht: es galt, Qoraischiten

anzugreifen. Doch verliefen diese Versuche, die Streifzüge nach Waddân (= Abwâ), Buwâṭ und 'Oschaira (= 'Osaira), ohne nennenswerten Erfolg. Ebensowenig erreichten 'Obaida und Ḥamza, die mit kleinen Reiterschaaren ausgeschickt wurden; obschon sie den Feind zu Gesichte bekamen, wagten sie doch nicht gegen seine Übermacht zu kämpfen.[1] Da verfiel Mohammed, der den Kampf um jeden Preis erzwingen wollte, auf ein Mittel, das eben so raffiniert wie unversucht war; er beschloß den Gottesfrieden, der im heiligen Monate Raǵab alle Araber am Kriegführen hinderte, zu durchbrechen, um sein Opfer unerwartet zu überfallen. Das Frevelhafte an diesem Unternehmen hoffte er im Vertrauen auf seine blindgehorsamen Genossen durch eine geschickte Einkleidung zu verdecken. So schickte er gegen Ende des Monats Scha'bân acht Fluchtgenossen unter Führung des 'Abd-Allâh ben Ǵaḥsch in die Umgegend von Mekka aus; ihre Order gab er ihnen nicht mündlich, sondern schriftlich in einem Schreiben mit, das sie erst nach einem Marsche von zwei Tagen öffnen sollten. Als diese Frist um war, entsiegelte der Führer den Brief und las: Ziehe weiter bis ins Thal Naḫla[2] und lauere dort den Qoraischiten auf.[3]

'Abd-Allâh verstand den Kampfbefehl und begab sich an den bezeichneten Ort. Kaum hatte er denselben erreicht, so kam auch schon eine mit mekkanischen Produkten, Leder und getrockneten Datteln beladene Karawane der Qoraischiten an. Die Begleitmannschaft derselben schöpfte sofort Verdacht gegen die muslimischen Reisenden, beruhigte sich aber, als sich einer von ihnen nach Pilgerart geschoren zeigte. Nach einigem Hin- und Herreden, ob man den heiligen Monat Raǵab, an dessen Ende man war, durch Kampf entweihen dürfe, beschlossen die Muslime den Angriff, da sie befürchteten, die Karawane möchte bei längerem Zögern ihrerseits auf das heilige Gebiet von Mekka entweichen. Wâqid ben 'Abd-Allâh ging voran und tötete den

[1]) Daß am Zuge nach Waddân keine Anṣâr teil nahmen, berichtet el-Aṯîr II. 41; bei allen anderen Zügen ist es von Ibn Hischâm angemerkt. Dazu kommt das gewichtige Wort des Wâqidi, der sagt: Bis zur Schlacht von Badr war keiner von den Medinern an einer Unternehmung beteiligt (p. 33).

[2]) Zwischen Mekka und Ṭâif gelegen.

[3]) So nach Wâqidi p. 35, während Ibn Hisch. zur Abschwächung noch hinzusetzt: Und benachrichtige uns von ihrem Thun.

Führer Aus ben el-Ḥaḍramî mit einem Pfeilschusse; die anderen folgten seinem Beispiele nach, nahmen zwei Leute gefangen, zersprengten den Rest und führten die reiche Beute im Triumphe nach Medina. Hier erregte der Vorfall in weiten Kreisen peinliches Aufsehen; Mohammed selbst bezichtete die Kämpfer einer falschen Auslegung seines Befehls, die Gläubigen waren erregt über die Verletzung des heiligen Monats, alle übrigen fürchteten die gerechte Erbitterung der Mekkaner. Um diese Aufregung zu dämpfen, griff Mohammed zu einem Mittel, das von nun an bei ihm immer beliebter wurde, er ließ den Koran als Epilog sprechen:[1])

S. 2, 214. Sie fragen dich nach dem heiligen Monate, über den Kampf in demselben. Sprich: Kämpfen während desselben ist arg, doch ärger ist in Gottes Augen das Abdrängen vom Wege Gottes, der Unglaube bezüglich seiner und der Mesǵid-el-ḥarâm, endlich die Vertreibung seines Volkes aus derselben; schlimmer als kämpfen ist Ärgernis geben; nie möchten sie aber aufhören zu kämpfen, als bis sie, wenn sie könnten, euch eurer Religion entfremdet hätten; wer sich derselben aber entfremden läßt, der sterbe, denn er ist ein Ungläubiger u. s. w.

Mit so schwächlicher Sophistik wurde das alte Völkerrecht gebogen, und die Gemeinde erkannte, indem sie fürderhin schwieg, die Veränderung an; bald darauf löste Qoraisch die beiden Gefangenen ein, von denen jedoch einer sich auf die Seite der Gläubigen schlug. Was mit der Beute geschah, wird in verschiedener Weise berichtet; wahrscheinlich nahm sie Mohammed den Kämpfern ab und behielt sie für sich.

Wenn diese kleine Razzia von den arabischen Historikern als wichtig aufgefaßt wird und den bedeutungsvollen Namen „Klein-Badr“ erhält, so geschieht es, weil sie zum Vorspiele und zur Veranlassung des ersten großen Kriegserfolges der Muslimen wurde. Kaum einen Monat nachher erfuhr Mohammed, der seine Spione innerhalb und außerhalb Medinas hatte, daß die große 1000 Kamele starke Karawane der Qoraischiten, auf welche er in ʿOschaira ehedem vergeblich gefahndet hatte, von Syrien her

[1]) Man beachte überhaupt, wie die Koranaussprüche in Medina stets hinter fertigen Thatsachen herschreiten, im Gegensatze zu den mekkanischen, die stets auf die Zukunft hinweisen.

ihren Rückzug angetreten habe unter Begleitung des klugen und entschlossenen Abu Sufjân und einer Schutzmannschaft von 30 bis 40 Mann. Mit allen Mitteln der Überredung versuchte jetzt der Prophet, außer seinen Fluchtgenossen auch eine größere Anzahl von Anṣâr zum Abfangen der reichen Beute anzutreiben. Gott mußte sprechen:

S. 47, 4. Wenn ihr die Ungläubigen trefft, so schlagt sie auf den Nacken, bis ihr sie geschwächt habt; alsdann schnüret ihre Bande!

5. Hinterher entweder Gnade oder Loskauf, bis der Krieg seine Bürde niederlegt! Wollte es Gott, so ließe er sich nicht von euch helfen, aber prüfen will er einen von euch durch den andern. Die aber auf Gottes Wege sterben, deren Werke wird er nicht verdienstlos machen.

35. Gehorchet Gott und gehorchet dem Propheten, und macht eure Werke nicht unnütz!

37. Und zeigt euch nicht schwach, indem ihr ruft: Frieden, da ihr doch die Überlegenen seid; denn Gott ist mit euch und wird nicht versäumen, eure Thaten zu belohnen.

Nur mit einem Widerstreben ließen sich endlich die Anṣâr herbei, dem Willen ihres Meisters zu folgen und die Waffen zu ergreifen. Diese Thatsache, welche die Biographen möglichst zu vertuschen suchen, geht aufs Deutlichste aus dem Koran selbst hervor, wo es heißt:

S. 8, 5. Wie dein Herr dich aus deinem Hause ausziehen hieß mit der Wahrheit, da zeigte sich eine Partei unter den Gläubigen widerspenstig.

6. Und sie haderten gegen dich in betreff der Wahrheit, nachdem sie doch ihnen klar gemacht war, und es war ihnen, als würden sie sehenden Auges zum Tode geschleppt.

Noch bevor Mohammed mit seiner Schaar, die aus etwas mehr als 300 Kriegern zusammengesetzt war,[1]) Medina verließ, hatte Abu Sufjân durch Zwischenträger von der drohenden Gefahr Kunde erhalten und einen Eilboten nach Mekka mit der Bitte um schleunigste Hülfe gesendet. Sofort rüsteten die Geschlechter ein Heer, entschlossen die Blutrache für Naḫla jetzt

[1]) Ibn Hisch. zählt als Badrkämpfer 83 Fluchtgenossen, 61 Männer von Aus, 170 von Ḫazraǵ auf.

gründlich zu vollstrecken und Mohammed nicht leichten Kaufes davon kommen zu lassen. Seine Hauptgegner, 'Otba und Schaiba, Umajja, Abu Ġahl und el-'Abbâs hielten sich für verpflichtet, persönlich mitzuziehen und übernahmen die Kosten der Verpflegung für das Heer, das in der stattlichen Stärke von 950 Fußgängern und 100 Reitern [1]) ausrückte. Fast gleichzeitig — es war am 8. Ramaḍân — doch ohne von ihnen gehört zu haben, war Mohammed von Medina aufgebrochen, nachdem er dem 'Alî das Fähnchen der Fluchtgenossen, dem Sa'd ben Mo'aḏ dasjenige der Anṣâr anvertraut hatte. Er zog einige Meilen auf der Mekkastraße nach Südwesten und schwenkte dann westlich ab, dem kleinen Orte Badr zu. Dieser lag am Schnittpunkte des Karawanenweges nach Syrien und der Straße, die Medina mit der Meeresküste verband, in einer Oase mit zwei Quellbächen, [2]) wo einmal in jedem Jahre die Araber der Umgegend einen größeren Markt abhielten. Einige Stationen vor Badr erreichte den Propheten die Nachricht vom Anmarsche der qoraischitischen Streitmacht, und es kam der kritische Augenblick, da er im Kriegsrate den ihn begleitenden Anṣâr die Bitte um Hülfe im bevorstehenden Kampfe vorzutragen hatte. Während die Tradition hier wiederum nur von Willfährigkeit und Gehorsam zu berichten weiß, zeigt der Koran, daß die Sache nicht so glatt verlief. Der Prophet sah sich gezwungen, ihnen reiche Gottesverheißungen zu machen und die Hülfe von 1000 Engeln, die hinter ihnen stehen würden, zu versprechen. [3]) Eine ungestörte Nacht sowie einen erfrischenden Regen deutete er den Seinen gleichfalls als Siegeszeichen Gottes und wußte ihnen von einem Traume zu erzählen, worin Gott ihm die Zahl der Feinde nur gering hatte erscheinen lassen. So mit Aufbietung aller religiösen Mittel gelang es, die Anṣâr beim Heere zurückzuhalten und die Vorbereitungen zum nachhaltigen Überfalle der Karawane zu treffen. Doch Abu Sufjân, der alle Wege im Ḥiġâz wohl kannte und auf seiner Hut war, vermied Badr und schlug sich gegen alle Erwartungen auf einer Straße nahe der Meeresküste durch. Als er so sich und seine Güter gerettet sah, schickte er den heranziehenden Mekkanern davon

[1]) Vgl. Wâqidî p. 44.
[2]) Vgl. el-Bekrî unter Badr.
[3]) 8, 9.

Nachricht und riet zugleich vom Weitermarsche ab, da ein Kampf überflüssig geworden sei. Jetzt aber bewirkte die siegesgewisse Stimmung, in welcher das große Heer ausgezogen war, daß man den Beschluß faßte, wenigstens bis Badr vorzurücken und dort drei Tage zu lagern, um Mohammed Trotz zu bieten. Ehe man jedoch den Ort erreichte, war es diesem schon gelungen, sich hier festzusetzen; alle Brunnen bis auf einen hatte er verschütten lassen, hinter diesem aber, eine Anhöhe im Rücken, seine Truppen aufgestellt.[1] So waren die Mekkaner unter ungünstigen Verhältnissen zum Angriffe gezwungen; einige von ihnen erkannten den Nachteil, doch der hitzige Abu Ǵahl schlug alle Erwägungen durch den Hinweis auf die schuldige Blutrache nieder.

Also begann am 17 oder 19 Ramaḍân, - jedenfalls war der Tag ein Freitag — das berühmte Treffen von Badr. Dasselbe hatte nur wenig mit den Schlachten großen Stils, wie sie der Islam wenige Jahrzehnte nachher schlug, gemeinsam. Die Qoraischiten kämpften ganz nach alter Beduinenart; Gruppen von drei, vier Streitern traten vor die Reihe und riefen sich ihre Gegner zu Einzelkämpfen heran, wobei die große Masse des Heeres in Unthätigkeit zuschaute. Brachten diese Bemühungen der Einzelnen keinen Erfolg, so schickte man aus der Ferne eine Wolke von Pfeilen meist überflüssiger Weise auf den Feind. Bei solcher Kampfweise konnte die Überzahl des Heeres niemals zur Geltung kommen. Anders hatte Mohammed seine Leute gewöhnt; er ließ sie eine gerade, festgeschlossene Schlachtreihe bilden, aus der sich niemand ohne seine Erlaubnis vorwagen durfte.[2] Doch diente ihm die feste Reihe nur als Mittel einer kräftigen Defensive; die höhere Kunst, sie auch für den Angriff zu verwerten, lernte er erst in späteren Kämpfen. Ferner machte er den Seinen zu strenger Pflicht, mit den Geschossen so zu sparen, daß sie stets noch mit einigen versehen blieben.[3] Diesen wenigen doch wichtigen Neuerun-

[1]) Ein gutes Bild der Stellung giebt 8, 43: Da waret ihr an der näheren (nördlichen) Berghöhe, sie aber an der entferntern, die (feindliche) Reiterei aber stand tiefer als ihr.

[2]) Dieses für Arabien neue strategische Prinzip eingeführt zu haben, ist Mohammeds oder seiner Berater Verdienst, und der Koran hilft ihm dasselbe empfehlen: 61, 4. Gott liebt die, welche auf seinem Wege kämpfen in einer Reihe, als seien sie ein festgefugtes Gebäude.

[3]) Vgl. Buḫârî III. 7.

gen verdankte er es, daß bei Badr sich der Vorteil auf seine Seite neigte. Die Qoraischiten schickten ihre besten Helden, einen nach dem anderen vor die Schlachtreihe; Mohammed stellte ihnen wenige, aber die Tüchtigsten, besonders einen Ḥamza und ʿAlî entgegen, und vor ihren Stößen und Hieben sank die Blüte des mekkanischen Adels, ʿOtba und sein Sohn Walîd, Schaiba, Umajja ben Ḥalaf, der Stammvater der spätern muslimischen Könige, Abu Ǵahl, der Erzfeind des Propheten, Abu-l-Baḫtarî und mit ihnen eine unverhältnismäßig große Zahl — zwischen 50 und 70 — von Edeln Mekkas in den Staub.

Um die Schlacht zu Gunsten Mohammeds zu entscheiden, scheint kein letzter Gesamtangriff notwendig gewesen zu sein, vielmehr räumten die Qoraischiten in Anbetracht ihrer großen Verluste und der Schwierigkeit, die feste Stellung der Gegner zu erschüttern, das Feld. Der Rückzug geschah so ordnungslos, daß dabei zahlreiche Gefangene in die Hand Mohammeds fielen. Dieser ließ zum Schlusse die Leichen der Feinde sammeln, in den Brunnen von Badr werfen und mit Steinen überschütten, wobei er ihnen noch eine grimmige Grabrede widmete.

Groß war der materielle Gewinn, der dem Islam aus der Badrschlacht erwuchs, ungleich größer der moralische. Ersterer bestand in ungefähr 43 Gefangenen, deren Lösegeld, in der Höhe von 1000 bis 4000 Drachmen für den Einzelnen, eine stattliche Bereicherung des Gemeindevermögens ausmachte, ferner in erbeuteten Waffen, zahlreichen Kamelen und einigen Pferden, woran Mohammed damals noch Mangel hatte. Diese Beute gab Anlaß zu wichtigen kriegsrechtlichen Entscheidungen. Bisher war es in Arabien Sitte gewesen, daß jeder, der Beute davongetragen hatte, sie auch behielt. Da es nun nicht immer die Würdigsten waren, welche auf solche Weise den Gewinn aus den Kämpfen zogen, so erschien als Ergänzung der neuen Heeresordnung auch eine Regelung der Beutefrage dringend notwendig, um so mehr, als gleich nach der Schlacht Gezänk um die Anteile sich erhob. Mohammed nahm deshalb vorerst, noch bevor er nach Medina zurückkehrte, sämtliche Beute an sich, zahlte darauf das, was er als Prämien zur Anspornung der Kämpfenden ausgesetzt hatte, den Einzelnen aus [1]) und verteilte das Übrige in

[1]) Vgl. Wâqidi p. 66.

gleichmäßigen Losen an die Gesamtheit des Heeres. Für sich oder für Gott, wie er es ausdrückt, behielt er jetzt und später bei allen Verteilungen ein Fünftel des Ganzen zurück. Diese Regelung nahm er in den Koran auf und erhob sie dadurch zum ständigen Prinzipe:

S. 8, 1. Sie befragen dich nach der Beute. Sprich: Die Beute gehört Gott und dem Gesandten. Fürchtet also Gott, vertragt euch unter einander und gehorchet Gott und seinem Gesandten, wenn ihr Gläubige seid.

Hatte er dadurch der Idee nach sich zum alleinigen Besitzer der Beute erklärt, so verzichtet er doch bald auf vier Fünftel derselben zu Gunsten der Gemeinde und sagt:

42. Und wisset, daß von allem, was ihr erbeutet habt, der fünfte Teil Gott und seinem Gesandten, der Verwandtschaft, den Waisen, den Armen und den Reisenden gehört, wenn ihr an Gott glaubt und an das, was wir unserem Diener (Mohammed) geoffenbart haben am Tage des Erfolgs, am Tage, da die zwei Schaaren sich trafen! [1]) Gott aber ist jedes Dinges gewaltig.

Doch was wollten diese äußerlichen Vorteile gegen den Gewinn bedeuten, den die Sache Mohammeds, den Mohammed selber für seine Anerkennung als Prophet und Herrscher der Gemeinde aus dem Badrsiege zog! Hier war der erste thatsächliche Beweis von Allâhs Macht und Hülfe gegeben, den Massen verständlicher und in die Augen leuchtender als Predigt und Koran. Hier war die Illustration zu dem Ausspruche Allâhs: Wie mancher kleine Haufen hat schon eine große Schaar besiegt mit Gottes Zulassung, denn er hält es mit denen, welche ausharren. [2]) Die Aussicht auf weitere derartige Erfolge wurde nunmehr der Text von Mohammeds Predigten. Die Kriegspartei in der Gemeinde hatte jetzt Oberwasser, ihr Standpunkt war durch den Erfolg gerechtfertigt; unbedingt schlossen sich ihr jetzt die 230 Anṣâr an, welche den Sieg von Badr zu erringen mitgeholfen hatten, und damit neigte sich die Mehrheit der Stadt derselben zu. Wohl mag da die Tradition Recht haben, wenn sie sagt, [3]) daß die Munâfiq und Juden sich niedergeschlagen zeigten und

---

[1]) Gemeint ist die Badrschlacht.

[2]) 2, 250.

[3]) Vgl. Wâqidî p. 74.

der Unterschied zwischen Glauben und Unglauben offenbar ward. Bei so verschiedener Stimmung hüben und drüben scheint es Mohammed durchgesetzt zu haben, daß das früher besprochene Abkommen zwischen ihm und allen Elementen Medinas, die ihm bisher fern gestanden hatten, das Abkommen, in welchem diese um den Preis kostbarer alter Rechte die Mitgliedschaft zur Gemeinde und damit die Verpflichtung zur Abwehr der Glaubensfeinde erwarben, geschlossen ward. Indem er aber über das, was er nunmehr von fast ganz Medina als Pflicht verlangt, hinausgeht, führt er im Koran die Ǵihâdidee noch eine Stufe weiter: der Angriffskampf wird jetzt Forderung:

S. 8, 40. Bekämpfet sie, bis kein Ärgernis mehr ist und alle Religion auf Allâh zielt · Doch hören sie auf — nun Gott sieht all ihr Thun.

41. Und wenden sie sich ab, so wisset, daß Gott euer Schutzherr ist: Welch guter Schutzherr, welch trefflicher Beistand!

Wohl that Mohammed gut daran, daß er den errungenen Sieg zur Hebung der Kampfbegeisterung möglichst ausnutzte, denn von Mekka her war für das Blut der fünfzig Gefallenen die nachdrücklichste Rache zu erwarten. Als die Trauerbotschaft in die Stadt gelangte, da wurde, heißt es, jede laute Klage um den Verlust verboten; man betrieb nur langsam, scheinbar lässig die Auslösung der Gefangenen aus Mohammeds Hand, um ihn in Sicherheit einzuwiegen. Im Stillen aber bereitete man einen Gegenschlag vor, der die erste Niederlage durch vollständige Vernichtung des Propheten und seiner Gemeinde wett machen sollte: Treiber und Führer war jetzt, da die alte Mala' fast ganz aufgerieben war, Abu Sufjân mit der jüngeren Generation von Qoraisch. Während aber ihre Vorbereitungen im Gange waren, hatte Mohammed sich selbst wieder neue Kämpfe heraufbeschworen, woraus zwar kein Ruhm, doch desto mehr äußerer Gewinn zu erhoffen war.

Je mehr er die Gemeinde im kriegerischen Geiste umgestaltete, desto unnützer mußten ihm jene Elemente erscheinen, welche grundsätzlich dieser Auffassung widerstrebten. Als solche galten besonders die Juden. Hatte auch eine Anzahl von ihnen sich zur Abwehr von Mohammeds Feinden und zu lästigem Steuerzahlen verpflichten lassen, so war wohl mehr das Beispiel

ihrer Patrone, der Unterstämme von Aus und Ḫazraǵ, als eigener freier Wille das Motiv dazu gewesen. Immerhin blieb noch eine stattliche Menge von jüdischen Elementen in Medina und seinem Umkreise übrig, sowohl Klienten von Arabern, wie die Juden der Benu Ḥāriṯa (von den Aus), der Benu Zuraiq (von den Ḫazraǵ),[1] als auch selbständige Stämme, z. B. die Benu Qainuqâ', im Süd-Osten des Weichbildes von Medina angesessen, die Benu Naḍîr, weiter im Süden über Qobâ hinaus, und die Benu Qoraiẓa, welche sich mächtig genug dünkten, neben dem Usurpator von Medina in Unabhängigkeit bestehen zu können. Auch bauten letztere auf ihre uralten Schutz- und Freundschaftsbündnisse mit Aus und Ḫazraǵ und versahen sich deshalb wenigstens keiner nahen Gefahr für ihre Existenz. Wahrscheinlich hatte Mohammed auch bei ihnen versucht, Vertrags- und Bundesgenossen zu werben, doch mochten sie ihn abgewiesen haben, wie der Koran andeutet:

S. 8, 22. Die schlimmsten Wesen vor Gott sind die Tauben, die Stummen, da sie nicht verstehen wollen.

Ihre ablehnende Haltung empfand er sofort als persönliche Beleidigung, und dieser Empfindung gesellte sich bei ihm naturgemäß der Rachedrang bei. Aber noch ein weiterer Schlüssel zum Verständnisse der Judenhetze, wie sie Mohammed plante, muß angenommen werden: die Gier nach den jüdischen Schätzen. Der Prophet bedurfte des Geldes; einmal sehnte er sich danach, seine Fluchtgenossen, die doch den Kern der Gemeinde ausmachten, ihrer durchgängigen Armut zu entheben und ihren wohlhabenden Schutzfreunden im Vermögen wenigstens gleich zu stellen, sodann aber trachtete er längst nach ergiebigern Mitteln zum Kriegführen, als ihm die Zakât und die zeitweiligen Umlagen gewährten. Seine Kampfausrüstung war gering, es fehlte an Schwertern und Panzern; auch hatte er anfangs nur wenige Pferde den wohlberittenen Mekkanern gegenüber zu stellen. Die Waffen der Juden aber, von ihnen selbst geschmiedet, waren weithin berühmt, noch berühmter jedoch ihr Gold und ihre sonstigen Schätze. Das waren die Gründe von Mohammeds Judenkämpfen, und er beutete jeden Anlaß aus, um einen Streit vom Zaune zu brechen. Damit diese Stimmung auch anderen sich mitteile, mußten seine Hof-

[1] Vgl. Ibn Hisch. p. 352. Buḫâri III. 14.

dichter Ḥassân ben Ṯâbit und Ka'b ben Mâlik, beide weit größer als Höflinge denn als Dichter, all seine Handlungsweisen mit ihren Versen begleiten und verherrlichen.

Mit einigen Mordbefehlen gegen hervorragende Personen, so gegen die Dichterin 'Aṣmâ und den greisen Abu 'Afak, eröffnete er die Reihe der Gewaltstreiche gegen die Juden, um sodann mit Heeresmacht, bei den mächtigsten Stämmen beginnend, über sie herzufallen. Zur Teilnahme an solchen Raubkriegen hatten sich nun zwar die Leute von Medina im Vertrage nicht verpflichtet; mithin konnte Mohammed vorerst nur seine Muhâǵira, wie bei den Zügen vor Badr, aufbieten und mußte sich zufrieden zeigen, wenn die Anṣâr im Konflikt zwischen der Schutzpflicht, die sie den Juden schuldeten, und der Ergebenheit, die sie Mohammed gelobt hatten, den Mittelweg unthätigen Zuschauens einschlugen. Daß dieses die damalige Lage der Gemeinde war, giebt in Ermangelung von Angaben der Tradition der Koran genugsam zu verstehen: Nach der Besiegung der Benu Naḍîr fand eine gegen die bisher geltenden Regeln verstoßende Verteilung der Beute statt, welche folgendermaßen begründet wird:

S. 59, 6. Und was Gott seinem Gesandten an Beute von ihnen zukommen ließ — nicht habt ihr ja für ihn angespornt Pferd noch Kamel, Gott aber giebt seinem Gesandten Gewalt über alles, was er will, denn der ist jedes Dings gewaltig —

7. Was Gott also seinem Gesandten an Beute zukommen ließ vom Volke der Burgen,[1] das ist für Gott und seinen Gesandten und für die Verwandtschaft, für Waise, Arme und Reisende bestimmt, damit es nicht eure Reichen noch mächtiger mache; was aber der Gesandte euch gewährt, das nehmt, was er euch versagt, das laßt euch versagt sein und fürchtet Gott, denn er ist gewaltig in der Rache.

8. Das ist für die Armen, die Fluchtgenossen, die von ihrer Heimat, ihrer Habe vertrieben worden sind; sie trachten nach Gnade von Gott und Wohlgefallen und helfen Gott und seinem Gesandten — sie sind die Gerechten u. s. w.

Also weil die Anṣâr sich vom Streite ferngehalten hatten, den die Fluchtgenossen auskämpften, hatten sie ihren Beuteanteil verwirkt. Nun fällt der Zug gegen die Naḍîr geraume Zeit nach

[1] Gemeint sind die Juden.

demjenigen gegen die Qainuqâ': wenn jedoch noch damals die Anṣâr sich nicht entschließen konnten, ihren Schutzfreunden ganz die Treue zu brechen, um wie viel weniger dann vorher! Auch geht aus der Rolle, welche 'Abd-Allâh ben Ubaj in beiden Feldzügen spielte, deutlich hervor, daß er und mit ihm gewiß seine Stammesgenossen bis zum Augenblicke der Entscheidung unthätige Zuschauer waren und erst zu Schlusse vermittelnd zwischen Mohammed und seine Opfer traten.

Der erste Zug Mohammeds gegen die Juden geschah im Monate Schawwâl des Jahres 2 und richtete sich gegen die Benu Qainuqâ', denen der Ruf voranging, eben so tapfer wie reich zu sein. Nachdem er, um einen Vorwand zum Kriege zu haben, ihnen auf offenem Markte noch einmal sein Evangelium gepredigt hatte, natürlich ohne Erfolg, erklärte er sie für Feinde und umzingelte mit seinen Fluchtgenossen ihre Burgen. Die Juden leisteten durchaus keinen Widerstand, da sie auf den Beistand ihrer alten Freunde von Ḫazraǵ bauten. Als aber die Belagerung fünfzehn Tage gedauert hatte, verstanden sie sich endlich zur Übergabe auf Gnade und Barmherzigkeit. [1]) Von dem Schicksale eines blutigen Richterspruches, welchen Mohammed schon auf der Zunge hatte, rettete sie nur das Eingreifen des 'Abd-Allâh ben Ubaj. In drohender, fast handgreiflicher Weise zwang dieser den Propheten, keinem der 700 Gefangenen ein Leid anzuthun, so daß er nur die gelindeste Strafe, Landesverweisung, über sie aussprechen konnte. Innerhalb drei Tagen zog der ganze Stamm von dannen, wie es heißt, nach Aḏri'ât (Edrei) im Ḥaurân, um sich dort von neuem niederzulassen.

Durch 'Abd-Allâhs Haltung beleidigt soll Mohammed folgende Verse [2]) dem Koran einverleibt haben:

S. 5, 56. Ihr Gläubigen, nehmt euch nicht die Juden und Christen zu Schutzgenossen, wodurch einer des anderen Schützer wird; wer aber von euch sie zu Schutzgenossen nimmt, der gehört zu ihnen. [3]) Gott aber leitet nicht das Volk der Ungerechten.

57. Doch da siehst du diejenigen, in deren Herzen der Zweifel wohnt, wie sie sich ihretwegen beeilen und sagen: Wir fürch-

[1]) Vgl. Ibn el-Aṯîr II. 52.

[2]) Man könnte sie auch, vielleicht mit mehr Recht, auf Vorgänge nach der Oḥodschlacht beziehen.

[3]) Also nicht mehr zur Gemeinde.

ten, daß etwas Schlimmes über uns komme. Doch wenn Gott etwa Sieg verleiht oder ein Entscheid von seiner Seite erfolgt, so werden sie sich über das, was sie heimlich in der Seele tragen, noch voll Reue zeigen.

60. Euer Schutzherr ist Gott allein und sein Prophet u. s. w.

Mit den Erfolgen des ersten Kampfes gegen die Juden zunächst zufrieden, setzte Mohammed doch noch von Zeit zu Zeit den Stahl der Meuchelmörder in Bewegung, um einzelne Juden, welche ihm besonders unbequem waren, aus dem Wege zu schaffen. Das erste seiner Opfer wurde der Dichter Ka'b ben el-Aschraf vom Stamme der Naḍîr. Da er die Unklugheit begangen hatte, bei seinem Aufenthalte in Mekka ein Klagelied auf die Gefallenen von Badr vorzutragen, hieß Mohammed auf ihn, nachdem er zu den Seinen zurückgekehrt war, fahnden und spornte die Ausiden, die Schutzfreunde der Naḍîr, an, ihn von den unbequemen Juden zu befreien.

Der eigene Milchbruder Ka'bs und ein anderer Ausit teilten sich in die Ausführung der Mordthat; jener wiegte ihn in Sicherheit und lockte ihn aus seiner Burg, dieser überfiel und erstach ihn. Triumphgesänge von Seiten Ḥassâns ben Ṭâbit, lang hallende Klage und schlimme Befürchtungen bei den Juden folgten der schändlichen That. Zwar erwirkten diese jetzt bei dem Propheten einen schriftlichen Vertrag [1]) zur Regelung der beiderseitigen Wünsche; doch sollte es ihnen noch klar werden, daß Rechte, verbriefte wie unverbriefte, bei Mohammed gar nichts galten.

Ein anderes Mal — über die Zeit, ob vor oder nach Oḥod, sind die Biographen nicht einig [2]) — ließ Mohammed erkennen, daß ihm ein gewisser Abu Râfi' Sallâm ben Abi-l-Ḥoqaiq lästig sei. Ḫazraǵiden, eifersüchtig, wie es heißt, auf Aus ob der Tötung des Ka'b, bitten sofort den Propheten um Erlaubnis, ein Gleiches bei Abu Râfi' in Ḫaibar thun zu dürfen. Mit seinem Segen ausgerüstet machen sich dann fünf Mordgesellen auf, dringen zur Nachtzeit in die Burg des Juden ein, vorgeblich um Getreide zu kaufen, und stechen im Dunkeln den alten Mann nieder.

---

[1]) Vgl. Wâqidi p. 98.

[2]) Ibn el-Aṯîr setzt das Faktum in den Ǵumâda II des Jahres 3, Wâqidi in den Ḏu-l-Ḥiǵǵa des J. 4.

Während so Mohammed mit allen Mitteln seine Macht zu erweitern trachtete, stieg von Mekka aus die Wolke der Rache immer düsterer empor. Die Rüstungen geschahen ohne Hast doch in großem Maße; Beduinen aus der Umgegend wie aus der entfernteren Tihâma halfen die Geschwader der Qoraischiten verstärken, so daß ein Heer von 3000 Mann zu Fuß und 200 Reitern unter Führung von Abu Sufjân sich im Monate Schawwâl des Jahres 3 gegen Medina in Bewegung setzen konnte. Als es im Nord-Westen der Stadt auftauchte und zunächst mit der Verwüstung aller Saatfelder die Feindseligkeiten begann, neigte die Stimmung in Medina entschieden dahin, eine offene Schlacht zu vermeiden, doch gegen Angriffe auf das Stadtinnere sich um so nachhaltiger zu verteidigen. Besonders 'Abd-Allâh ben Ubaj vertrat diese Ansicht, und die Abmachungen im Ǵihâdvertrage ließen eine allgemeine Schilderhebung gegen einen Angriff sicher erscheinen. Schon begann man die Lücken zwischen den Häusern mit Mauerwerk auszufüllen, die ganze Stadt in eine Festung umzuwandeln, als es dem lauten Schreien einer kleinen Partei gelang, den Propheten zum Auszuge gegen den Feind umzustimmen, welchen er sodann beim Hauptgottesdienste proklamierte. Als trotzdem in letzter Stunde der Wunsch nach einfacher Verteidigung auch bei den hitzigsten Schreiern erwachte, beharrte Mohammed auf seinem Willen mit den Worten: Es ziemt sich nicht, daß ein Prophet den Panzer, den er einmal angelegt, eher ablegt, als bis Gott zwischen ihm und seinen Feinden entschieden hat. So trägt der Eigensinn Mohammeds ganz allein die Verantwortung für das Zustandekommen der Schlacht. Sein Wunsch hatte die Wirkung, daß die Fluchtgenossen mit den Anṣâr, welche zwar durch nichts zu einem solchen Kampfe verpflichtet waren, sich zu einem Heere von ungefähr 1000 Mann vereinigten, mit dem er am Freitag, den 6. Schawwâl [1]) die Stadt verließ. Doch schon nach dem ersten Biwak ward dem 'Abd-Allâh die Aussichtslosigkeit des Unternehmens klar und er zog mit zwei Haufen, den Benu Salama von den Ḫazraǵ und den Benu Ḥâriṯa von den Aus, zusammen mit 300 Mann zurück nach Medina. Jetzt einer viermal größeren Übermacht von Feinden gegenüber ließ Mohammed den Kampfgedanken doch nicht fahren,

[1]) Nach Ibn Hischâm aber eine Woche später, am 13ten Schawwâl.

suchte sich aber vor allem eine möglichst gedeckte Stellung. Eine Stunde nordöstlich von Medina erhebt sich über ansteigendem Gelände wie eine Riesenmauer die dunkle Basaltmasse des Berges Oḥod, eines letzten Ausläufers des syrisch-arabischen Küstengebirges; [1]) eine einzige Regenschlucht macht seinen gleichmäßig steilen Abhang ersteigbar. Mit den Rücken an den Fuß des Oḥod gelehnt und so von hinten scheinbar gesichert, formierten die Muslime wieder ihre enggeschlossene Schlachtreihe, wie ehemals bei Badr; die kleine Anhöhe 'Ainain bildete östlich den Abschluß der Stellung und wurde von der 50 Mann starken Schützenabteilung besetzt, welche von hier aus die Gegend bestrichen und besonders einen Flankenangriff auf die Muslime hindern sollte.

Die Schlacht begann mit Angriffen seitens der Mekkaner; ihre Fahnenkohorte, aus den Angehörigen des Geschlechts 'Abd-ed-Dâr gebildet, versuchte sich als Mauerbrecher an der Reihe der Gläubigen. Doch zersplitterte gar bald der Ansturm in zahlreiche Einzelkämpfe, die den Angreifern eine Anzahl tapferer Männer kosteten. Schon bemächtigte sich der Muslime einer berauschenden Siegesstimmung; sie sahen die Verheißung ihres Meisters, daß Gott mit 5000 Engeln ihre Sache mit auskämpfe, in Erfüllung gehen und drängten sich schaarenweise aus dem Gliede heraus zur Verfolgung der Fliehenden. Gleicherweise ergossen sich die Schützen vom Hügel in die Ebene, um sich ihres Beuteteils zu versichern, so daß kaum zehn Mann diese Stellung behaupteten. Da wiederholte Ḫâlid, der Führer der mekkanischen Reiterei, welcher am Oḥodtage den Grund zu seinem späteren Ruhm legte, einen schon mehrfach abgeschlagenen Sturm gegen diese Seite. Es gelang ihm, den Hügel zu nehmen, und sofort brachen von hier aus seine Reiter in die muslimischen Reihen ein. Das ward zum Signal allgemeiner Verwirrung bei den Gläubigen: die eben noch den Feind verfolgt hatten, wandten sich zur Flucht, andere hieben in dem Durcheinander auf ihre eigenen Genossen ein, niemand kehrte sich mehr an das Kommandowort des Propheten, welcher vorher hinter der Schlachtordnung vor jedem Angriff sicher gestellt, jetzt das nächste Ziel der Feinde war. Wohl suchte ihm eine meist aus Muhâǵirûn gebildete Schaar mit

---

[1]) Burton, Pilgrimage II. 236 f.

ihren Leibern Deckung zu schaffen, als ein Schleuderstein ihn an Backe und Kinnlade traf und für kurze Zeit derart betäubte, daß er zu Falle kam. Mit der Wut der Verzweiflung erstritten seine Treuen jetzt noch die Möglichkeit, daß er dem Getümmel entzogen und in die enge Oḥodschlucht hinaufgetragen werden konnte; sodann suchten auch die letzten Kämpfer hier ein Asyl, während der große Haufen der Anṣâr in regelloser Flucht sich über die Ebene der Stadt zu ergoß.

Die Schlacht war für Mohammed verloren; das Schlachtfeld mit den Leichen von ungefähr 65 Muslimen, worunter Ḥamza, das Ideal eines arabischen Helden, und Moṣ'ab, der erste Vertreter des Islams in Medina, blieb in den Händen der Mekkaner, die kaum 20 der Ihrigen eingebüßt hatten. Dazu trat das Gerücht mit vollster Bestimmtheit auf, daß Mohammed tot sei. Somit war alles erreicht worden, was in der Absicht der Qoraischiten gelegen hatte: die Gefallenen von Badr waren gerächt, der Islam als Religion und Staatswesen in Mohammed vernichtet. Darum iubelte Abu Sufjân in trotzigem Siegesrufe den flüchtigen Gläubigen nach:

Heil brachten die Glückslose!
Auf und ab gehen die Eimer des Krieges.
Ein Tag für den Tag von Badr: Hoch Hubal![1])

Nachdem die Trophäen gesammelt waren, die Weiber aber, welche als Troß mitgezogen, in altarabischer Rohheit verschiedene der Leichen verstümmelt hatten, trat Abu Sufjân den Rückmarsch an. Man hat es für einen schweren strategischen Fehler gehalten, daß er seinen Sieg durch einen Sturm auf Medina nicht vollständig gemacht habe. Dagegen läßt sich jedoch verschiedenes zur Entschuldigung anführen. Wir wissen zunächst nicht, ob sein Heer auf eine Belagerung eingerichtet war und ob es außer für eine Schlacht noch weitere Verpflichtungen auf sich genommen hatte. Da es noch keine stehenden Heere gab, so lösten sich nach jedem entscheidenden Schlachttage die Teile des Heerkörpers auf und zerstreuten sich; keines Feldherrn Autorität vermochte mit solchen Truppen eine Reihe sich ergänzender Operationen durchzuführen. Weiter aber war die Spitze des Feldzuges gegen Mohammed, nicht gegen die Stadt Medina gerichtet. Er-

---

[1]) Angeblich der Hauptgott der Qoraischiten.

sterer galt nach der Schlacht für tot: vernichtet war also sein ganzer, für Mekka verderblicher Einfluß auf die Gemeinde, auf ganz Medina: warum sollte man den Krieg gegen eine Stadt fortsetzen, deren Freundschaft für den ungestörten Fortgang der mekkanischen Handelsunternehmungen eine der ersten Voraussetzungen war und bis zu Mohammeds Übersiedelung ungetrübt bestanden hatte. Auch hatte 'Abd-Allâh durch seinen Abzug vor der Ohodschlacht den offenbaren Beweis geliefert, daß er und die Seinen lieber Frieden als Streit mit Qoraisch wollten; 'Abd-Allâh aber war nächst Mohammed der bekannteste und einflußreichste Mann von Medina. So trifft den Abu Sufjân nur der Vorwurf, abgezogen zu sein, ohne mit den Stämmen Medinas ein genau formuliertes Friedensbündnis geschlossen zu haben, wie es Mohammed bei Hodaibijja mit solch ausgezeichneter Berechnung der Umstände that. —

Diese Erwägungen müssen auch dahin führen, den traditionell gewordenen Schluß der Schlacht, daß 'Omar als Herold auf Mohammeds Befehl dem Abu Sufjân die Nachricht vom Leben des Propheten zurufen mußte, worauf dieser ein neues Schlachtenduell bei Badr im folgenden Jahre ankündigte, in das Reich der Mythe zu verweisen. Das wäre das Scheiden zweier Heere nach unentschiedenem Streite gewesen; doch Mohammeds Lage war zu verzweifelt, als daß er noch Trotz genug in sich gefühlt hätte, den stolzen Sieger herauszufordern. Erst als die Gegend von Feinden leer war, stieg man aus der Schlucht hernieder, suchte die Leichen der Gefährten zusammen und begrub zweiunddreißig derselben auf dem Schlachtfelde; sodann soll Mohammed, dessen Wunden sich als leicht und ungefährlich herausgestellt hatten, noch einige Stunden weit der Spur der abgezogenen Gegner gefolgt sein, um dadurch bei den umwohnenden Stämmen den Schein der Verfolgung zu erwecken.

V. Kapitel.

Wachsende äußere Macht des Islams bis zum Falle Mekkas. Charakterbild Mohammeds.

Als der besiegte Prophet nach Medina zurückgekehrt war, bewährte sich ihm gegenüber sowohl der Geist des Gehorsams, den er seinen Gläubigen eingepflanzt hatte, als auch die Treue seiner Schutzfreunde. Wären die Munâfiq wirklich persönliche Feinde Mohammeds gewesen, so hätte sich jetzt für sie die beste Gelegenheit geboten, gegen ihn als den Urheber des nationalen Unglücks aufzutreten; doch nicht den Aufwallungen des Zornes, sondern dem Gefühle der Mutlosigkeit und Verzweiflung gaben sie sich jetzt mit ganz Medina hin. Dem gegenüber behielt Mohammed nicht nur sein Selbstvertrauen, sondern es wuchs ihm in dem Maße, wie er es bei den Seinen schwinden sah. Seine Thätigkeit in dieser Zeit muß mannigfaltig und energisch wie selten vorher gewesen sein; davon, wie er mit seinem Worte wirkte, um den Eindruck von Oḥod zu verwischen, giebt der Koran [1]) einen tönenden Nachhall. Hatte derselbe bislang in Medina fast nur zur Verketzerung und Kriegshetze gedient, so schlägt er jetzt würdige Töne echt menschlichen Gefühls an. Es galt, den Zweifel an der Wahrheit des Islams und seiner Verheißungen, welcher in mancher Brust aufstieg, zu entkräften und Gott gegen die Anklage, als habe er den Gläubigen nicht Wort gehalten, zu verteidigen. In diesem Sinne sagt er:

[1]) Besonders 3, 117—174.

145. Wohl hat Gott euch seine Verheißung bewährt, da ihr sie schlugt mit seiner Zustimmung, bis ihr lässig wurdet, uneins gegenüber dem Befehle und ungehorsam, obwohl er euch vorher das gezeigt hatte, was ihr liebt.

147. Wie ihr den Berg erklommet und keiner stand hielt, obwohl der Gesandte euch rief, umgeben von euern Letzten: da gab er euch als Lohn Not um Not. So betrübt euch denn nicht um das, was euch entgangen und was euch betroffen; Gott aber ist eures Thuns kundig.

159. Wie? Weil euch ein Schlag getroffen, obwohl ihr schon zweimal so viele schlugt, sprecht ihr: Woher kommt dies? Sprich! das kommt von euch selber! Gott aber ist jedes Dings gewaltig.

Den üblen Eindruck, welchen seine Verwundung erregt hatte, begegnet er mit der Erklärung, daß auch für Propheten die Stunde des Todes schlagen würde, doch daß unabhängig davon die Gemeinde fortbestehen müsse:

138. Mohammed ist nichts als ein Gesandter,[1]) wie solche vor ihm schon dahin gegangen sind. Drum, wenn auch er stirbt oder getötet wird, wollt ihr euch dann rückwärts wenden? Es schädigt keiner Gott dadurch, daß er abfällt; Gott aber belohnt die Dankbaren.

139. Keine Seele stirbt aber außer mit Erlaubnis Gottes nach Bestimmung des göttlichen Buches. Wer nun die Belohnung im Diesseits vorzieht, dem wollen wir sie zu teil werden lassen; hingegen wer die des Jenseits will, dem bringen wir sie und werden die Dankbaren belohnen.

Endlich muß ihm der Fatalismus über die Anklage, daß er zur Unzeit die Schlacht angenommen habe, hinweghelfen; den Erschlagenen aber widmet er nicht Klagen, sondern eine Seligpreisung:

162. Sprich: Wehret doch von euren Seelen den Tod ab, wenn ihr wahr redet!

163. Doch erachte nicht, die da erschlagen sind auf Gottes Wege, für Tote, sondern für Lebende, die ihr Herr gut versorgt hat.

164. Froh über das, was ihnen Gott von seiner Gnadenfülle gab, rufen sie denen, welche noch nicht mit ihnen vereinigt

[1]) Also kein Engel oder göttliches Wesen.

sind, den Nachgebliebenen freudig zu, daß ihnen weder Furcht noch Leid sei.

Kein Vorwurf trifft jetzt diejenigen, welche sich durch ihre Haltung gegen Mohammed vergangen, mögen nun die Munâfiq oder die Fliehenden gemeint sein:

153. In der Barmherzigkeit Gottes bist du gelind gegen sie; wärest du aber rauh und harten Herzens, so wären sie rings um dich her gebrochen. So sieh ihnen denn nach und bitte Gott um Vergebung für sie und zieh sie wieder zum Rate hinzu; doch wenn du zu etwas entschlossen bist, so setze dein Vertrauen auf Gott; denn er liebt die, so auf ihn vertrauen.

Man sieht, Mohammed bemüht sich, die rücksichtslose Schärfe, die sein Wesen seit dem Siege von Badr angenommen hatte, jetzt abzulegen; vor allem hütet er sich, an die Ǵihâdidee, die Brandfackel der Gemeinde, zu erinnern, und weiter Rache und blutige Vergeltung zu predigen. Die Wunden mußten erst vernarben, ehe die Kraft und Lust, neue zu schlagen, wiederkehrte. Um aber auch ohne Waffengewalt ein Wachsen der Gemeinde zu erzielen, richteten sich jetzt Mohammeds Gedanken auf friedliche Missionierung, also das vollständige Gegenteil des Glaubenskrieges. Doch schlugen die angestellten Versuche so ungünstig aus und brachten statt des Gewinnes so viel neue, schmerzliche Verluste, daß sich die Kampfidee den Muslimen wieder von selbst empfehlen mußte. Der erste Versuch hatte darin bestanden, daß der Prophet sechs oder nach anderer Tradition zehn Gläubige im Monat Ṣafar zu den im südlichen Ḥiǵâz wohnenden Huḏailstämmen aussandte, angeblich auf Bitten einzelner ihrer Stammesgenossenschaften.[1]) Die Abgesandten hatten sich am Quell er-Raǵî' gelagert, als zu Beginn der Nacht die Benu Liḥjân in großer Überzahl sie umzingelten und angriffen. Ein Teil der Muslime wurde erschlagen, die andern gefangen genommen. Zwei der Gefangenen, Ḫubaib und Zaid, verkauften die Huḏailiten an ihre

[1]) Ein ganz anderes Licht jedoch wirft eine Nachricht bei Waqidi 156 f. auf diesen Zug: „Die Genossen von er-Raǵî' waren von Mohammed ausgesandt, um ihm Nachricht über die Qoraischiten (d. h. wahrscheinlich über eine ihrer Karawanen) zu bringen; sie gingen die Neǵdstraße, bis sie in er-Raǵî' den Benu Liḥjân in die Hände fielen.“ Auch bei Ibn el-Aṯîr II. 63 wird der Zug eine Kriegsexpedition genannt.

Nachbarn, die Mekkaner, von denen an ihnen alte Blutrache vollstreckt wurde. Dieses Ende des Zuges erregte in Medina große Bestürzung, wie aus zahlreichen Gedichten Ḥassâns hervorgeht, und nährte den Rachedurst sowohl gegen Hudail wie gegen Qoraisch.

Der zweite mit dem erwähnten fast gleichzeitige Fall war noch schmerzlicher. Mohammed hatte sich durch einen Schaich aus Negd verleiten lassen, eine Missionskarawane dorthin zu senden. Diese, aus 40 medinischen Gläubigen zusammengesetzt, bewährten Koranlesern, die sich im Schutze des alten Abu-l-Barâ sicher fühlten, erreichte jedoch nichts von dem, was Mohammed aufgetragen, und wurde zuletzt am Brunnen Ma'ûna von den Stämmen 'Oṣajja, Ri'l und Ḍakwân überfallen und bis auf einen Überlebenden aufgerieben. Der Prophet fühlte den Verlust dieser treuen Genossen so tief, daß er einen Monat lang beim Frühgebete auf die schuldigen Stämme den Fluch Gottes herabrief.

Die großen Verluste an Mannschaften, deren Hinterbliebenen an die Wohlthätigkeit der Gemeinde große Anforderungen stellten, dazu die niedergedrückte Stimmung der Seinen mögen jetzt Mohammed auf den Gedanken gebracht haben, wieder durch einen Judenfeldzug billigen Ruhm und kostbare Beute zu erwerben. Er wählte sich als Opfer die Benu Naḍîr, den angesehensten jüdischen Stamm bei Medina; Nachstellungen, welche sie angeblich gegen das Leben des Propheten beabsichtigt hätten, wurden als Grund des Krieges vorgeschoben. Im Monate Rebî' I brach er mit seinen Fluchtgenossen wider sie auf; die Anṣâr hatten, da die Naḍîr im Schutzverbande zu Aus standen, keine Hülfstruppen gestellt, vielmehr einzelne von ihnen den Juden zu verstehen gegeben, sie würden nicht dulden, daß man sie angriffe; im Falle es aber doch geschähe, ihnen Hülfe leisten, ja sogar wenn der Spruch der Verbannung über sie gefällt werde, mit ihnen fortziehen.[1])

Solche Abmachungen schreckten aber den Propheten nicht. Die Belagerung begann, ohne daß auch nur ein Krieger den Naḍîr Hülfe brachte. Als die Juden, zu mutlos, um zu kämpfen, nicht aus ihren Burgen herauskamen, und dadurch die Belage-

[1]) 59. 11.

rung sich in die Länge zu ziehen drohte, befahl Mohammed, einen Teil ihrer reichen Palmenkulturen niederzuhauen, bei der Schwierigkeit der fast überall in Arabien von Juden betriebenen Dattelbaumzucht ein Akt unerhörter Barbarei und ein Verstoß gegen alles semitische Völkerrecht, was jedoch von ihm so wenig empfunden wurde, daß er später im Koran [1]) den Anṣâr ihre Nichtteilnahme daran als Vergehen vorzuwerfen wagt. Nachdem die Einschließung 15 Tage gedauert hatte, [2]) verstanden sich die Juden zur Übergabe und erlangten ähnliche Bedingungen, wie ehemals die Benu Qainuqâ': freien Abzug mit der fahrenden Habe, doch ohne Waffen. Nachdem sie noch selber ihre Häuser zerstört hatten, [3]) zogen sie mit Paukenschlag und Saitenspiel von dannen, nach Ḫaibar oder, wie andere sagen, nach Adri'ât. [4]) Ihren unentschlossenen Freunden in der islamischen Gemeinde aber ward der Lohn für ihre zweideutige Haltung mit scharfen Koranversen ausgezahlt und der gebräuchliche Beuteanteil diesmal vorenthalten.

Von jetzt ab bewegt sich Mohammed wieder unausgesetzt auf der Bahn, welche nach dem Mißerfolge von Oḥod scheinbar verlassen war, derjenigen der kriegerischen Unternehmungen, und seine Gemeinde, zur Erfüllung der beiden so verschiedenartigen Hauptpflichten Streiten und Beten stets auf dem Platze, empfindet nicht mehr das Bedürfnis, sich innerlich auszubauen und die ethischen Keime einer früheren Epoche zu pflegen. Alles drängt nach äußerm Gewinn, und an dem maßlosen Ehrgeize des Propheten nährt sich der jedes einzelnen Gläubigen. Sollten da die Munâfiq, die Altmediner, ruhig in der Reserve bleiben und den andern allein Ruhm und Beute überlassen? Mochte ihre Pflicht ihnen nur die Verteidigung der Stadt gegen äußere Angreifer auferlegen, ihr Verlangen ging bald über ihre Pflicht hinaus und machte sie zu eifrigen Teilnehmern der zahlreichen folgenden Kriegszüge Mohammeds. So hatte er bald wieder ein Heer von 1500 Mann zur Verfügung, mit dem er 10–11 Monate nach der Oḥodschlacht die Messe von Badr besuchte, teils um Waaren umzusetzen, noch mehr aber, um den Arabern seine Machtmittel wieder einmal zu zeigen.

[1]) 59, 5.

[2]) So nach Wâqidi p. 164 und Belâḏori p. 18.

[3]) 59, 2. — [4]) Vgl. Ṭabari p. 1451.

Das stolze Auftreten der Muslime, die Pracht ihres Aufzuges ließ sie als die Helden des Marktes erscheinen: das Gerücht trug diesen Ruhm weit unter die Stämme Arabiens, und selbst die Qoraischiten, die vorsichtigerweise fern geblieben waren, mußten zu ihrem Ärger davon hören.[1])

Bald darauf zog Mohammed mit ungefähr 400 Mann in das gebirgige Arabien zur Bekämpfung einzelner Ġaṭafânstämme. Sahen ihn dieselben, da sie sich auf die Berggipfel zurückgezogen hatten, auch bald wieder abziehen, so durften sie doch dessen sicher sein, daß er bei seiner Gewohnheit, alle größeren Unternehmungen in mehreren Anläufen zu versuchen, einstens wiederkommen werde.

Wie wenig fest aber trotz alledem das Band der Waffenbrüderschaft zwischen Emigranten und Mediner geschlungen war, wie jeder kleine Anlaß es zu sprengen drohte, beweist am besten der Zug gegen die Benu Moṣṭaliq. Mohammed soll von feindlichen Absichten derselben gegen ihn gehört haben und beschloß, ihnen zuvorzukommen; weil aber das Ziel ein sehr nahes war[2]) und viel gute Beute in Aussicht stand, so schlossen sich zahlreiche Mediner, Munâfiq, die sonst noch niemals mit ausgezogen waren, der Expedition an. Es gelang den Muslimen, beim Bache von el-Muraisî' den Stamm zu überraschen und durch einen einzigen Angriff ihn samt aller seiner Habe in ihre Gewalt zu bringen. Nach dem Treffen entstand nun beim Wasserschöpfen zwischen einem Emigranten und einem Mediner eine Schlägerei, bei welcher beide Streitenden ihre Stammesgenossen zur Hülfe riefen. Da schied sich im Nu das Heer der Muslimen in zwei Parteien, deren jede ihren Angehörigen zu schützen trachtete. Mit Mühe nur wurde ein Bruderkrieg vermieden, doch dauerte die gereizte Stimmung noch länger fort, und besonders 'Abd-Allâh ben Obaj konnte seinen lange aufgespeicherten Groll nicht mehr zurückhalten und ließ trotzige Worte vernehmen. Bei Gott, sagte er, ich wollte den Zug nicht mitmachen, doch meine Leute über-

[1]) Vgl. Wâqidî p. 169.

[2]) Der Stamm gehörte zu den Ḫuzâ'a und bewohnte ein gebirgiges Terrain südöstlich von Medina, vgl. el-Bekrî p. 523. Wenn Ibn Hischâm die Begebenheit in das Jahr 6 der Flucht setzt, so ist dagegen zu sagen, daß in dieser Zeit ernste Stammes-Reibereien unter den Muslimen kaum mehr vorkommen konnten.

mochten mich: jetzt ist es gar so weit gekommen, daß sie sich in unserem Lande als Herrn dünken und uns herausfordern. Das ist nun der Dank für unsere Wohlthaten, wie man sagt: Mäste deinen Hund, so frißt er dich! Aber bei Gott, kommen wir nach Medina zurück, dann entfernt noch einmal der Bessere den Schlechtern daraus. Diese Äußerungen, die, wie gewöhnlich, ein Angeber dem Propheten überbrachte, versetzten denselben in solchen Zorn, daß er den freimütigen Sprecher zu töten befahl. Als aber Ibn Obaj bald selber den Eindruck seiner Worte wieder abzuschwächen suchte, begnügte er sich damit, ihm und seinem Anhange unter andern folgenden Koranvers zu widmen:

S. 63, 4. Siehst du sie an, so gefallen dir ihre Leiber, und reden sie, so horchst du ihrer Rede. Doch sind sie gleichsam nur Balken, die man stützen muß,[1]) meinend, jeder Schicksalsschlag träfe sie.[2]) Ja, Feinde sind sie, drum sei auf der Hut vor ihnen. Gott bekämpfe sie! Wie sind sie betrogen!

Es bedurfte noch einer großen gemeinsam überstandenen Gefahr, um die ganze Gemeinde wie in einen festen Ring um die Person ihres Propheten herum zu schmieden. Diese aber ließ nicht lange mehr auf sich warten. Den Qoraischiten dünkte die gewonnene Oḥodschlacht nur ein halber Sieg, seit sie erfahren hatten, Mohammed lebe und Medina habe ihn trotz des Mißerfolges nicht abgeschüttelt. Im Interesse ihrer Karawanen nach Syrien und dem Euphrate, die immer bedroht, ja unmöglich waren, so lange in Medina ihr Todfeind darauf lauerte, im Interesse des Ansehens und der Ehre von Mekka, wenn es länger den Anspruch erheben wollte, die erste Stadt Arabiens zu sein, im Interesse der die Sonderstellung Mekkas mitbedingenden heidnischen Religion — mochte dieser Grund auch nur der geringste sein — kurz, aus vielen Gründen zugleich erwuchs bei Qoraisch mit Naturnotwendigkeit die Idee eines neuen Kriegszuges gegen Mohammed. Jetzt mußte jede Rücksicht auf die friedlicher gesinnte altmedinische Bevölkerung schwinden; man nahm Mohammed und Medina als ein unzertrennliches Ganze und zwang selbst so

---

[1]) D. h. sie haben so wenig innere Kraft wie morsche Balken.

[2]) Daß ihnen hier geradezu Feigheit vorgeworfen wird, stimmt zu unserer früher gegebenen Erklärung von Munâfiq.

den Stämmen Aus und Ḫazraǵ ein einhelliges Zusammenhandeln mit Mohammed auf.

Zwei Jahre nach der Schlacht am Oḥodberge, im Monate Ḏu-l-Qa'da [1]) setzten sich zwei Heersäulen von verschiedener Richtung gegen Medina in Bewegung; die erste, aus Qoraischiten und ihren von alters her verbündeten Nachbarn (den sogenannten Aḥâbîsch) bestehend, 4000 Mann mit 300 Pferden, rückte von Süden her und lagerte sich im Norden der Stadt, die andere, Sulaim- und Ġaṭafânstämme aus dem Neǵd, die neu angeworben waren, im Südosten. Das ganze Belagerungsheer soll 10,000 Mann stark gewesen sein, nach arabischen Begriffen eine ungeheure Menge, deren Verpflegung und Besoldung selbst bei den Reichtümern Mekkas schwer genug war. Will man den arabischen Geschichtsschreibern glauben, so trugen einzig die Juden, und zwar die Naḍîr und Wâ'il durch ihre Anreizungen die Schuld am Zustandekommen des gewaltigen Zuges. Möglich, daß ein oder der andere Jude dem Kriege günstig war, doch die Juden allein kann nur eine kurzsichtige Auffassung mit diesem Vorwurfe belasten. Saßen nicht in Medina selbst noch genug jüdische Sippen, welche alle schlimmen Folgen des Krieges mit den Muslimen zu tragen hatten; saßen ferner nicht in der nächsten Umgebung jüdische Stämme, die, wenn sie den Städtern halfen, leicht von dem Belagerungsheer erdrückt wurden, wenn sie aber dieses unterstützten, alte Verträge mit den Medinern verletzten? Durch Neutralität endlich mußten sie beiden Teilen verdächtig werden. So ist nicht anzunehmen, daß es Juden waren, die ihren Geschlechtsgenossen eine so üble Lage bereiteten.

Mohammed war nicht von den feindlichen Heeren überrascht worden; Spione vom Stamme Ḫuzâ'a hatten ihn geraume Zeit vorher von dem Bevorstehenden benachrichtigt. So gewann er Zeit, einen Kriegsrat zu berufen und auf Mittel zu sinnen, um die Stadt, welche wegen ihrer offenen Lage und unzusammenhängenden Bauart bei einer Belagerung schlecht zu verteidigen war, widerstandsfähiger zu machen. Man entschied sich dafür, die Streitkräfte der Stadt an der schwächsten Seite, der nördlichen, ein Barackenlager beziehen zu lassen, dieses aber, das

---

[1]) Nach Ibn Hischâm schon im Monate Schawwal.

sich besonders an die Südseite der kleinen Anhöhe Sal'[1]) lehnte, durch einen vorgezogenen Graben zu befestigen, der außerdem noch ein gutes Stück der Stadt decken konnte. Dieser Graben, durchschnittlich eine Klafter breit und tief, bestand aus mehreren getrennten Stücken.[2]) Auf den ersten Blick erscheint es befremdend, daß ein wasserleerer Graben für hinreichend angesehen wurde, um eine Wehr, zumal gegen die starke feindliche Reiterei abzugeben. Die Behauptung, daß dieses Verteidigungsmittel den angreifenden Arabern durchaus fremd gewesen wäre und sie deshalb stutzig gemacht hätte, reicht zur Erklärung nicht aus und entspricht nicht einmal den thatsächlichen Verhältnissen.[3]) Doch muß man sich vorstellen, daß durch das Auswerfen eines Grabens immerhin auch ein Wall geschaffen wurde, der wahrscheinlich die eigentliche Schutzwehr der muslimischen Position darstellte. Dazu stimmt es auch, wenn mehrfach von einem Thore der Gräben,[4]) d. h. des vor diesen liegenden Erdwalles geredet wird.

Nach sechs Tagen angestrengter Arbeit, bei welcher die Bevölkerung Medinas ebensoviel Eifer, wie Mohammed Umsicht und Leutseligkeit entwickelte, schien die Befestigung ausreichend, zumal da auch in den vom Graben nicht gedeckten Stadtteilen die Häuser durch Mauerwerk schnell unter einander verbunden waren.[5]) Als darauf am achten des Monats Ḏu-l-Qa'da die Feinde vor der Stadt erschienen, wurden alle Weiber und Kinder in die festen Steinhäuser geschafft, die waffenfähige Mannschaft aber, 3000 an der Zahl, rückte gegen den Graben vor und schlug dort ein Lager auf. Bei der nun beginnenden Belagerung fehlte es von vornherein den Mekkanern an Plan und Einheitlichkeit des Handelns, infolge dessen die Qoraischiten und Ġaṭafânstämme nie zu

---

[1]) Es scheint der Hügel gemeint zu sein, auf welchem sich jetzt das Kastell der Stadt erhebt; vgl. Encyclopaedia Britannica: Mohammedanism I (bearbeitet von Wellhausen).

[2]) Vgl. das Gedicht des 'Abd-Allâh ben el-Ziba'ri bei Ibn Hischam p. 703: „Und wären nicht die Gräben gewesen, so hätten sie aus ihrer Mitte Tote zurücklassen müssen, als Beute für die hungrigen Vögel und Wölfe."

[3]) Mit ähnlichen, nur noch viel mächtigeren Gräben war z. B. die Schwesterstadt Mekkas, Tâif, umgeben, vgl. Ibn Hisch. p. 876.

[4]) Vgl. Ibn Hischâm p. 700 und 70 .

[5]) Vgl. Wâqidî p. 194.

einem gemeinschaftlichen Sturme Anstalten gemacht zu haben scheinen. Am eifrigsten zeigte sich außer den Schützen die Reiterei unter der Führung von Ḫâlid ben el-Walîd und 'Amr ben el-'Âṣ; durch fortgesetztes Schwärmen vor den schwächsten Stellen der Stadt ermüdeten sie die Wachsamkeit der Verteidiger und brachten es einmal so weit, daß sie den Graben schon überschritten. Nur ein glücklicher Zweikampf 'Âlîs verhinderte die Ausnutzung und Behauptung dieses Vorteils. Nachdem Tag auf Tag in anstrengendem Wachtdienst hingegangen war, überkam einen großen Teil der Muslime das Gefühl der Übermüdung und Schwäche, der Angst und Verzweiflung in solchem Maße, daß Mohammed nur mit Mühe einen allgemeinen Rückzug in die Häuser, ja die Flucht zu den Beduinen der Wüste [1]) verhindern konnte. Welch gespanntes Verhältnis zwischen ihm und seinen Truppen dadurch entstand, beschreibt der Koran:

S. 33, 19. Kommt irgend ein Schrecken, so siehst du sie mit rollenden Augen nach dir schauen, als wenn der Tod sie überfiele; geht der Schreck vorüber, so hacken sie gegen dich mit scharfen Zungen, verschlossen für das Gute.

Mag Mohammed sich selbst ein „schönes Muster" für die Gläubigen nennen, wenigstens ist nicht zu leugnen, daß vor allem seine Energie und Ausdauer, die sich seinen alten Getreuen mitteilte, Medina bei der Belagerung widerstandsfähig machten und dieselbe zum Wendepunkte werden ließen, von dem aus der Islam in ununterbrochenem Siegeslaufe vordrang. Nach wochenlanger Einschließung — dauerte sie nun nach Wâqidî [2]) 15 Tage oder, was wahrscheinlicher ist, ungefähr einen Monat — sahen sich die Mekkaner außer Stande, länger die Blockade aufrecht zu halten. Der Koran deutet an, daß Unbilde der Witterung den Gegner verjagt hätten; [3]) die Historiker führen diese Nachricht aus und sagen, ein eisig-kalter Wind habe sich erhoben, der so lange und so heftig wehte, daß im Lager der Mekkaner keine Zeltstange stehen blieb und jegliches Feuer erlosch. Wichtiger scheint indessen die Nachricht, daß Mohammed heimliche Unterhandlun-

[1]) Vgl. 33, 20.

[2]) Es erregt Bedenken, daß Wâqidî fast alle Belagerungen in Mohammeds Geschichte stereotyp 15 Tage währen läßt.

[3]) 33, 9.

gen mit den Hülfsvölkern aus dem Neǵd gepflogen und sie durch das Versprechen, zwei Drittel der Ernte Medinas ihnen abzutreten, zum Abmarsche vermocht habe. Doch der Hauptgrund wird gewesen sein, daß es den Qoraischiten zuletzt unmöglich war, ein nach vielen Tausenden zählendes Heer samt dem dazu gehörigem Trosse auf der Flur von Medina, wo die Saat schon vor der Belagerung abgeerntet war, [1]) mit Nahrung zu versehen. So verflog zuerst bei den Hülfsvölkern der Kampfesmut vor dem Gefühle des Proviantmangels, und sie zerstreuten sich in ihre Heimatgegenden. Bald darauf zog auch das Fußheer der Qoraischiten in nächtlichem Dunkel ab; den Reitern als Nachhut lag es ob, ihren Rückzug zu decken.

Mohammed ließ sie ungestört von dannen ziehen, täuschte sich aber nicht über die günstige Wendung der Verhältnisse, wenn er siegesfroh ausrief: „Von nun an bekriegen nicht sie mehr uns, sondern wir sie!“ Als sodann das Feld rings herum leer von Feinden war und die Gläubigen das Mittagsgebet verrichtet hatten, da ließ er den Befehl ergehen, daß die Waffen noch nicht abgelegt werden dürften, „da die Engel die ihrigen noch nicht abgelegt hätten“, und beschloß, die Kriegserbitterung der Seinen auf die Häupter der Juden vom Stamm Qoraiẓa zu entladen. Ihr Verbrechen bestand in den Augen des Propheten darin, daß sie während der Belagerung sich in bestimmter Neutralität gehalten hatten, obwohl sie vor derselben ihm ihre gute Gesinnung durch Überlassen von Schaufeln, Picken und Körben zum Grabenbau bewiesen hatten. [2]) Die Muslime, Emigranten wie Anṣâr, folgten dem Rufe Mohammeds, der sie zuerst an den Burgen der Qoraiẓa vorüberführte, um eine Benachrichtigung der Mekkaner zu verhindern, dann Kehrt machte und am späten Abende die Sitze des Stammes umzingelte. Die Juden hatten von ihren früher vertriebenen Brüdern, den Qainuqâʿ und Naḍir nichts gelernt, am wenigsten sich mannhaft zu verteidigen, und ließen ruhig die Belagerung über sich ergehen, bis nach etwa 14 Tagen die Not sie zwang, einen Ausweg zu suchen. Da soll der alte Kaʿb ben Asad ihnen drei Räte vorgeschlagen haben, die zur Rettung oder wenigstens zu einem rühmlichen Tode geführt hätten: entweder den Islam anzunehmen, oder Weiber und Kin-

[1]) Vgl. Wâqidî p. 192.
[2]) Vgl. Wâqidî p. 192.

der zu töten und dann einen wütenden Ausfall zu machen, oder endlich die Sabbatnacht, in welcher Mohammed nichts Kriegerisches von ihrer Seite vermutete, zum Kampfe zu benutzen. Als man gegen alle drei Vorschläge Einwendungen machte, die dieselben aufhoben, rief Ka'b mit Recht aus: So seid ihr allesamt, so lange euch eure Mutter geboren, nicht eine Nacht entschlossen gewesen. Unterhandlungen, welche sie darauf mit Mohammed anknüpfen, endeten damit, daß sie sich dem Propheten auf Gnade und Barmherzigkeit ergeben mußten. Nun aber versuchten die Ausiten, die Eidgenossen der Qoraiẓa, die auch an der Belagerung teilgenommen hatten, zu vermitteln, wie es einst Ibn Obaj gegenüber den Qainuqâ' gethan hatte, und erreichten es, daß der Prophet, scheinbar zuvorkommend, sein Entscheidungsrecht an Sa'd ben Mo'âḏ abtrat. Dieser, zwar Ausit, doch ein Fanatiker, wie irgend einer in der Gemeinde, lag in Medina totkrank an einer Wunde darnieder, die ihm ein mekkanischer Pfeil während der letzten Belagerung verursacht hatte. Man hüllt ihn in Kissen und trägt ihn her; seine Stammesgenossen suchen zu Gunsten der Juden auf ihn einzuwirken, doch er, den eigenen Tod vor Augen, fällt den mitleidlosen Richtspruch: Die waffenfähige Mannschaft wird getötet, Weiber und Kinder verfallen der Gefangenschaft, die Güter der Verteilung. Mohammed verfehlte nicht, dieses Urteil sofort als Gottes Willen zu bezeichnen. Die Gefangenen in der Mitte, zieht man nach Medina zurück, um am folgenden Tag eines der widerlichsten Schauspiele des jungen Islams aufzuführen. Über 600 Juden, kräftige Männer und gebrechliche Greise, wurden vor Mohammeds Augen auf dem Markte der Stadt abgeschlachtet; mit Fassung sollen sie alle in den Tod gegangen sein. Die Weiber und Kinder verkaufte man in das Hochland und erstand Pferde und Waffen für den Erlös. Der Koran aber rühmte „die Hülfe Gottes“ bei der Besiegung der Qoraiẓa in folgenden Versen:

S. 33, 26. Er (Gott) brachte die, welche ihnen (den Mekkanern) halfen, vom Volke der Schrift von ihren Bollwerken herab und warf in ihre Herzen den Schrecken, so daß ihr einen Teil tötetet, einen anderen gefangen nahmt.

27. Und er machte euch zu Erben ihres Landes, ihrer Häuser und Habe und eines Landes, welches ihr nie betreten hattet; denn er ist jedes Dings gewaltig.

Der siegreich abgeschlagene Sturm auf Medina samt dem Beutezuge gegen die Juden gilt mit Recht bei den Historikern für ein Ereignis und bedeutete für Mohammed einen Erfolg von weitgehenden Folgen. Hierdurch ward die Waffenbrüderschaft der Emigranten und Anṣâr besiegelt und die unumschränkte Herrschaft des Propheten innerhalb Medinas zur vollendeten Thatsache. Neben ihm giebt es jetzt nicht Stämme noch alten Adel mehr, sondern nur eine Gemeinde, die willig sich zur Ausübung aller seiner Befehle hergiebt. Damit wurde der früher geschlossene Vertrag vollends zu nichte: Mohammed hatte ihn längst besonders durch die Judenkriege, die eine Entweihung des „heiligen Gebietes" von Medina bedeuteten, durchlöchert, so konnten auch die für Aus und Ḫazraǵ geschaffenen Bestimmungen als aufgehoben betrachtet werden. Von der Einigung aller Schichten Medinas im Schooß der Gemeinde durfte der Gesandte Gottes jetzt zu einem weiteren Ziele, einer Angliederung möglichst zahlreicher auswärtiger Elemente übergehen, um dann mit diesen einen mächtigen Bund zum Sturze Mekkas zu bilden. Das Verfahren, welches er deshalb gegen die Nomadenstämme, die von Medina her zu erreichen waren, anwandte, war einfach, doch gründlich: in zahlreichen, schnell organisierten Überfällen suchte er ihnen ihre Kameel- und Schafheerden sowie das Hausgerät abzunehmen; beeilten sie sich darauf, das Glaubensbekenntnis des Islams abzulegen, so konnte es kommen, daß sie das Ihrige unverkürzt wieder erhielten, [1]) wenn nicht, so trieb die leidige Not sie nach einiger Zeit doch zu diesem Schritte. Auf diese Weise wurde gegen zahlreiche Stämme des Ḥiǵâz und Neǵd vorgegangen, ja bis hoch in den Norden Arabiens, bis Dûmat-el-Ǵandal, gelangten jetzt schon die Muslime und schatzten die christlichen Einwohner dieser Oase. Daneben wurden früher erprobte Mittel weiter angewendet: Meuchelmörder zogen in Mohammeds Namen aus und räumten unbequeme Gegner heimlich aus dem Wege, so den Häuptling der Huḏailiten, Sufjân ben Ḫâlid, und Usair ben Râzim, einen der einflußreichsten Juden von Ḫaibar; und auf jede Handelsunternehmung der Mekkaner in die nördlichen Länder wurde eifrig Jagd gemacht. Nachdem man so ein Jahr lang mit List und Gewalt gegen alles, was in Ḥiǵâz und den angrenzen-

[1]) So bei den Benu Ǵuḏam.

den Landstrichen dem Islam noch fern stand, vorgegangen war, konnte Mohammed hoffen, solches Übergewicht über Qoraisch zu besitzen, daß er einen Hauptschlag gegen ihre Stadt selbst wagen dürfe, und zu diesem Zwecke setzte er die sogenannte Expedition nach Ḥodaibijja ins Werk.

Dem arglosen Beschauer sollte dieselbe nicht ein Kriegszug, sondern eine ʿOmra, d. h. eine Besuchung Mekkas zum Zwecke der Darbringung von Opfern scheinen. Zu dieser frommen Bezeichnung wollten aber die Zurüstungen wenig passen. Wie vor Badr und Oḥod wird der Gemeinde von einem Traume Kunde gegeben, in welchem Gott jegliches Glück verheißt; als Parole schallt das kriegerische Wort: Unzweifelhafter Sieg, und die Heerschaaren Gottes, die Engel, müssen herhalten, um die Stärke des Aufgebotes der Idee nach zu verdoppeln.

Somit beabsichtigte Mohammed offenbar ein Unternehmen größten Stiles. Doch schlug ihm gleich anfangs eine Hoffnung fehl: zum ersten Male versuchte er, den neubekehrten Beduinen Heeresfolge aufzuerlegen; diese jedoch entsprachen im Hinblick auf die Gefahren des Zuges so wenig seinem Ansinnen, daß er nicht die erwartete große Zahl von Teilnehmern fand. Diese Enttäuschung findet im Koran ihren Ausdruck:

S. 48, 11. Die Zurückgebliebenen von den Beduinen werden dir sagen (wenn du sie zur Rechenschaft ziehst): Wir hatten mit unseren Herden, unseren Familien zu thun — erflehe uns deshalb Verzeihung bei Gott. Doch sprechen sie mit ihren Zungen aus, was nicht in ihren Herzen steht. Sag: Wer vermag über euch gegen Gott etwas, wenn er euch einen Schaden zudenkt oder einen Nutzen? Nein, Gott kennt euer Thun.

12. Ihr glaubtet aber, der Gesandte Gottes und die Gläubigen würden niemals in ihr Heim zurückkehren; solches war (vom Satan) in euer Herz gelegt, und deshalb gabt ihr euch schlimmen Vermutungen hin und wurdet arge Leute.

Hier wird eingestanden, daß mit dem Zuge Gefahr verbunden war: unter welchen Vorwänden man sich auch Mekka näherte, es mußte bei der gespannten Stimmung hüben und drüben zu einem Kampfe kommen. Wenn aber eine Herde Opfertiere mitgetrieben wurde, so geschah dies wohl nur, um die öffentliche Meinung Arabiens zu täuschen und für die Muslime einzunehmen. Nach den besten Nachrichten waren es wenigstens

1400 Mann,[1]) mit welchen Mohammed im Monate Ḏu-l-Qa'da von Medina aufbrach. Ungehindert kam man durch Ḥiǵâz und trat schon in den Ḥarâm von Mekka ein, als ein Spion vom Stamme Ḫuzâ'a die Botschaft brachte, daß die Kriegsmacht der Qoraischiten, vereint mit ihren ständigen Bundesgenossen vor der Stadt lagere, um Mohammed mit Gewalt den Eintritt zu verwehren, daß ferner auf allen Vorbergen ein Wachtdienst von Spähern zur Beobachtung seiner Bewegungen eingerichtet sei. Als die Muslime nichts destoweniger noch über die Paßhöhe von Ḏât-el-Ḥanẓal bis nach Ḥodaibijja vorrückten, sahen sie sich plötzlich ihren Feinden gegenüber. Doch statt einen Angriff zu wagen, trachtete nun Mohammed, der sich den gegnerischen Streitkräften anscheinend nicht gewachsen fühlte, auf alle Weise die Lage, in welche er sich hineingewagt, friedlich zu lösen. Durch Männer vom Stamme Ḫuza'a, seine gewohnten Spione und Überläufer, ließ er die Führer des mekkanischen Heeres wissen, daß er ohne feindliche Absichten gekommen sei und nur als Pilger die Ka'ba zu besuchen wünsche. Doch fand er hierfür wenig Glauben und Gehör; denn auch die Mekkaner hatten ihre Kundschafter in das Lager der Muslime geschickt und waren über die wahren Verhältnisse wohl unterrichtet. So sah sich der Prophet gezwungen, Verhandlungen mit den Vertretern der qoraischitischen Stämme anzuknüpfen, und schickte 'Oṯmân, der wegen seiner edlen Abkunft und einer gewissen diplomatischen Gewandtheit besonders geeignet schien, als Gesandten in die Stadt. Doch auch diesem gelang es nicht, die Wünsche seines Meisters hier genehm zu machen, weshalb er sich darauf verlegte nach dessen Anweisung günstige Bedingungen für einen Friedensschluß zu erwirken. Darüber vergingen mehrere Tage, und das Heer der Gläubigen begann ungeduldig zu werden über die Ungewißheit der Lage, als sich das Gerücht verbreitete, 'Oṯmân sei in der Stadt ermordet worden. Da erkannte Mohammed, daß er unter solchen Umständen einem Kampfe nicht ausweichen könne, wenn auch die Aussicht auf Sieg gering sei. Er versammelte

[1]) Vgl. Wâqidi p. 242. Buḫârî III. 39—40. Von der Beute im Ḫaibarzuge erhielten 1400 Mann Anteile, entsprechend der Zahl der Teilnehmer von Ḥodaibijja. Wenn Ibn Hischâm die Zahl 700 vorzieht, so erkennt man daraus das Bestreben, die Tendenz des Zuges möglichst harmlos scheinen zu lassen.

deshalb alle seine Krieger um sich herum und ließ sich, unter einem Baume stehend, von jedem das Schwurgelübde in die Hand ablegen, eher zu sterben, als zu weichen. Gleich nach diesem kriegerischen Akte traf aber ʿOṯmân wohlbehalten wieder im Lager ein, gefolgt von einem Gesandten Mekkas, Suhail ben ʿAmr, der mit Mohammed persönlich den Friedensvertrag abschließen sollte. Damit stand der Prophet vor einer kritischen Wahl: sollte er die mächtig entfachte Kampflust der Seinen ausnutzen und jedes Unterhandeln abweisen oder Mekkas Frieden annehmen und die Leidenschaft der Gläubigen selbst wieder herabdämpfen? Er wählte das letztere, entsprechend seinem Naturel, in dem ungleich mehr vom Diplomaten als vom Kriegshelden lag, und verstand sich nach kurzer Beratung zu einem Vertrage folgenden Wortlautes:

In deinem Namen, o Gott! Dieses ist der Friedensvertrag, den Mohammed ben ʿAbd-Allâh und Suhail ben ʿAmr abgeschlossen haben.[1] Sie sind überein gekommen, daß der Krieg ruhen solle unter den Menschen zehn Jahre lang. Innerhalb dieser Zeit soll ein jeder selbst sicher sein und den anderen in Ruhe lassen, also daß auch kein heimliches Abbruchthun vorkomme, vielmehr eine aufrichtige Ehrlichkeit unter uns herrsche. Wer von den Qoraischiten zu Mohammed kommt ohne Erlaubnis seines Patrons (walî), den wird er ihnen wieder ausliefern; wer aber von Mohammeds Leuten zu den Qoraischiten kommt, den liefern sie nicht wieder aus. Wer mit Mohammed Vertrag und Bund machen will, darf es thun, desgleichen, wer mit den Qoraischiten Vertrag und Bund wünscht. Weiter sollst du (Mohammed) dieses Jahr unser Gebiet räumen und nicht in feindlicher Absicht gegen uns Mekka betreten; im nächsten Jahre aber wollen wir vor dir die Stadt räumen, dann magst du samt deinen Genossen einziehen und drei Tage in derselben verweilen, doch nur ausgerüstet wie ein Reisender, das Schwert in der Scheide. Mit anderen Waffen darfst du nicht einziehen.[2]

[1]) Es muß dem Propheten viel am Zustandekommen des Vertrages gelegen haben; denn er duldete einerseits, daß zu Anfang des Schriftstückes eine altheidnische Formel gesetzt und daß weiterhin sogar bei seinem Namen der übliche Titel: „Gesandte Gottes“ ausgelassen wurde.

[2]) Der letzte Teil des Vertrages fällt aus dem Kontraktstil heraus und entspricht bei Ibn Hischâm und Waqidî wohl kaum genau der ursprünglichen Fassung.

Als Zeugen unterzeichneten sich Abu Bekr, 'Omar, 'Abd-er-Raḥmân ben 'Auf, 'Abd-Allâh ben Suhail, Sa'd ben Abi Waqqâṣ, Maḥmûd ben Maslama, Mikraz ben Ḥafṣ (ein Heide) und 'Alî, der auch das Original der Urkunde schrieb. [1])

Das Zustandekommen dieses Vertrages versetzte die Mekkaner in eine übermütige Siegesstimmung, „die Hitze der Barbarei", wie der Koran es ausdrückt; [2]) bei den Muslimen aber herrschte eine an Erbitterung streifende Enttäuschung über die vermeintlich ungünstige Wendung der Lage, und nur mit großer Mühe gelang es Mohammed, sie dahin zu bringen, daß sie sich in das Geschehene gehorsam fügten, und so die „Gottesruhe", d. h. die gottergebene Resignation nach Aufregung und Not sich über sie verbreitete. Seine Beschwichtigungsgründe hat der Koran aufbewahrt; sie sind teils schwächlich, teils schwindelhaft:

S. 48, 22. Wenn die Ungläubigen euch bekämpft hätten, so würden sie auch gewiß den Rücken haben kehren müssen. . . .

23. Gemäß Allâhs vorhergegangener Anordnung; [3]) an Allâhs Anordnungen aber wirst du keine Änderung wahrnehmen können.

24. Doch hat er (Gott) ihre Hände von euch und (darum auch) die eurigen von ihnen im Thale von Mekka zurückgehalten, nachdem er euch schon ihnen überlegen gemacht hatte. [4])

25. Sie aber, die Ungläubigen, sind es, welche euch von der Mesǵid-el-ḥarâm wegdrängen, samt den Opfertieren, die schon gebunden standen, um zu ihrem Schlachtorte gebracht zu werden; und wären nicht einzelne gläubige Männer und Frauen gewesen, von denen ihr nicht ahntet, daß ihr sie mit darniedertreten würdet unwissentlich (wodurch auf euch eine Verschuldung gefallen wäre; Gott aber will jeglichen in seine Barmherzigkeit aufnehmen), weil sie einzeln gewesen wären, so hätten wir die Ungläubigen unter ihnen gezüchtigt mit herber Strafe.

---

[1]) Noch zwei andere Zeugen finden sich bei Wâqidi.

[2]) 48, 29.

[3]) D. h. die Losung „Naher Sieg" war von Gott nur in dem Sinne verkündet worden, daß die Muslime siegreich sein sollten, wenn mit den Ungläubigen ein Kampf zu stande käme.

[4]) Der Schlußsatz soll entweder die früheren Erfolge der Gläubigen gegen Mekka hervorgehoben oder diese als die nach Zahl und Rüstung Überlegenen bezeichnen; schwerlich aber wird damit ein kurz vorhergegangenes siegreiches Treffen angedeutet.

Zum Zeichen für die Seinigen, daß die Pilgerfahrt ihr Ziel erreicht habe, schlachtete Mohammed darauf ein Opfertier und schor sich das Haupt; seinem Beispiele folgte das ganze Heer. Nach Beendigung der Ceremonien verließ man das mekkanische Gebiet und gelangte zu Schluß des Monats Du-l-Qa'da wieder nach Medina.

Über die Bedeutung des Vertrages von Ḥodaibijja für den Islam ist viel gestritten und meist abfällig geurteilt worden. Schon die Genossen Mohammeds, auf welche die Berichte der arabischen Historiker zurückgehen, scheinen nicht den rechten Maßstab der Wertschätzung dafür gefunden zu haben, wenn sie als günstige Folge nur hervorheben, daß das freigegebene Anschlußrecht der Partei Mohammeds mehr Anhänger zugeführt habe, als den Qoraischiten, wie denn gleich während der Verhandlung darüber die längst mit den Muslimen konspirierenden Ḫuzâ'astämme, die nächsten Nachbarn Mekkas, sich auf Seite derselben geschlagen hätten. Dieses mangelhafte Verständnis erklärt sich aber daraus, daß die Muslime hier nur den Maßstab des Propheten und Gottesmannes, nicht des Diplomaten an Mohammed legen. Doch auch moderne Biographen [1]) stellen die Lage nach Ḥodaibijja so hin, als sei der Prophet dieses Mal im diplomatischen Spiele gründlich unterlegen und habe es nur günstigen Umständen der Folgezeit zu verdanken gehabt, wenn er bald wieder auf die Höhe seines alten Glückes gelangt sei. Daß dieses nicht der Fall ist, vielmehr der ganze Vertrag dem Vorteile Mohammeds von vornherein diente, läßt sich nicht unschwer nachweisen. Zunächst mußte der Umstand, daß seine Feinde vor den Thoren ihrer Stadt, gleichsam gezwungen, mit ihm Frieden schlossen, in der öffentlichen Meinung den Haupterfolg ihm zuteilen. Auch sprach aus dem Friedensbriefe die deutliche Anerkennung seiner Gleichberechtigung mit dem mächtigsten Gemeindewesen Arabiens und damit zugleich die Bestätigung des Mißlingens aller bisher gegen ihn geführten Kämpfe. Im einzelnen betrachtet, sind die Artikel, die von Frieden und gegenseitiger Sicherheit handeln, bei der angenommenen Gleichheit beider Teile reciprok; dem Zugeständnis für Mohammed, daß

[1]) Z. B. vgl. Sprenger, Leben und Lehre Mohammeds, III. 247: Es ist gewiß, daß der Prophet den Vertrag in einem Augenblicke der Abspannung geschlossen hat, und daß es ihm an Mut und Energie fehlte.

er nach Jahresfrist ungehindert die Wallfahrt unternehmen dürfe, dem Kernpunkte, worauf es diesem ganz allein ankam, wollten die Mekkaner durch die ungleich formulierte Auslieferungsbestimmung begegnen, die vielleicht durch die Furcht eingegeben wurde, Mohammed könnte bei der Wallfahrt erfolgreiche Propaganda bei den niederen Schichten der Stadtbevölkerung machen. Doch auch diese Ausnahmebestimmung schlug wohl zu Gunsten Mohammeds um. Die günstigen Ereignisse der vergangenen Jahre hatten bewirkt, daß alles, was ehemals in Mekka dem Islam zugethan gewesen war, sich schon in Medina eingefunden hatte: nachträglich Bekehrte konnten jederzeit dorthin nachfolgen, wenn sie Freie waren; waren es aber Sklaven oder solche, die einen Patron über sich wußten, so wurden diese zwar am Überlaufen jetzt gehindert: doch hatte die Gemeinde, welche die ganze wohlhabende Bürgerschaft von Medina, die durch Beute reich gewordenen Emigranten, sowie eine Anzahl selbständiger Nomadenstämme umschloß, an ihnen nur wenige verloren. Wer aber von der ganzen, an den Glückswagen des Propheten schon gespannten Menge hätte das Bedürfnis gefühlt, zu den mehr und mehr in die Enge getriebenen Mekkanern überzugehen? Mochten diese sich vielleicht mit solcher Hoffnung noch schmeicheln: Mohammed kannte gut genug die ihm innewohnende Anziehungskraft, als er den Artikel bestätigte. Für ihn enthielt derselbe die Thatsache, daß nunmehr den Mekkanern seine Stadt Medina verschlossen war, den Seinigen hingegen die Thore von Mekka offen standen; so konnte er jetzt fortwährend Anhänger seiner Lehre, wenn auch nur unter der Form von Überläufern in die heilige Stadt schicken, um dort im Geheimen für ihn zu wirken und bei einem neuen Eroberungsversuche ihm in die Hände zu arbeiten. Diese Vermutung drängt sich auf, wenn man sieht, wie trefflich kaum zwei Jahre später in Mekka der Boden für den Islam vorbereitet war, so daß die Einnahme kaum einen Schwertstreich kostete. Alles in allem genommen hat Mohammed bei Ḥodaibijja eine zwar schwierige Lage durch Selbstbeherrschung und politischen Scharfblick sich in einer Weise zu Nutze gemacht, wie es glücklicher kaum durch eine gewonnene Schlacht hätte geschehen können. Noch sei bemerkt, daß er durch den Vertrag mit Mekka sich innerlich eben so wenig gebunden fühlte, wie durch zahlreiche früher eingegangene Verträge: hatte er seinen Vorteil daraus gezogen,

so trachtete er, bei der nächsten besten Gelegenheit das Übereinkommen zu kündigen. Das sollte auch in diesem Falle die Zukunft lehren.

Wenn so die ganze Expedition der Sache des Islams entschieden genützt hatte, so ließ sie doch in den Augen der Waffengenossen des Propheten etwas vermissen, was mehr als religiöser Eifer der Sporn aller bisherigen Unternehmungen gewesen war, nämlich Beute. Um den Durst hiernach einmal gründlich wieder zu stillen, bot Mohammed in den ersten Monaten des Jahres 7 d. H. alle diejenigen Krieger, welche den Zug nach Ḥodaibijja mitgemacht hatten, nochmals auf und stellte ihnen als neues Ziel Ḫaibar vor Augen. Nord-nord-östlich von Medina erstreckt sich ein weites vulkanisches Gebiet, die Ḥarra von Ḫaibar, in deren Mitte sich Dank ihrem Wasserreichtum und menschlichem Fleiße weitberühmte Palmenkulturen und Saatfelder ausbreiteten. Jüdische Kolonisten waren die Schöpfer und Bewohner dieser herrlichen Anlagen, ihre Burgen ragten auf zahlreichen steilen Basaltkegeln aus dem Kranze der Palmenwälder hervor. An 10,000 waffenfähige Männer soll zu Mohammeds Zeiten ihre Kolonie gezählt haben, genügend, um sie als Stützpunkt der jüdischen Macht in Nord-Arabien und als gesuchten Hülfsgenoß der zahlreichen umwohnenden Ġaṭafānstämme erscheinen zu lassen. Der Besitz dieser Gegend schien jetzt dem religiösen Tyrannen von Medina der Mühe eines voraussichtlich nicht unblutigen Feldzuges wert; zugleich mochte ihm auch der Gedanke, endlich einmal den Ġaṭafān einen Schlag zu versetzen, mit unterlaufen. Seine Krieger ließen sich leicht durch die Verheißung ermutigen: Gott hat euch reiche Beute zugedacht; als sich aber auf dieselbe Aussicht hin Schaaren von Beduinen dem Heere anschließen wollten, da wies er, eingedenk ihres Ausbleibens beim letzten Zuge, ihre Hülfe zurück, stellte ihnen jedoch in Aussicht, sie gegen ein stärkeres Volk einst zu gebrauchen; fände er sie dann ebenso willig, so solle ihnen ein reicher Gotteslohn blühen [1]) — eine deutliche Anspielung auf Mekka, die freilich dem kaum eingegangenen Friedensvertrage wenig entsprach.

Es gelang, durch geschickte Märsche ziemlich unerwartet in die Nähe von Ḫaibar zu gelangen. Die zerstreute Lage der

[1]) 48, 16.

Burgen war zwar einer Einschließung günstig, stellte jedoch eine lange Dauer der Operationen in Aussicht. Mohammeds Augenmerk richtete sich zunächst auf den Burgkomplex el-Naṭât, dessen vollständige Bezwingung eine Woche saurer Arbeit machte; denn die Juden, welche sich den Muslimen überlegen glaubten, beschränkten sich nicht auf Verteidigung, sondern versuchten zahlreiche Ausfälle gegen den Feind. Erst als Verräterei sich einmischte,[1] fiel eine Burg nach der anderen, nachdem ihre Bewohner sie verlassen hatten, in die Hand der Angreifer und setzten diese durch ihre reichen Vorräte an Lebensmitteln und Waffen, darunter auch Wurfmaschinen, in stand, nachhaltiger den Krieg fortzusetzen. Jetzt wandte man sich gegen die Niederlassung el-Schiqq; hier beschränkten die Juden ihre Gegenwehr darauf, die Muslime mit Pfeilen zu überschütten, doch letztere erstürmten wahrscheinlich mit Hülfe des Belagerungsgeschützes bald auch diesen Platz. Nun war die ganze Judenschaft, diejenigen miteinbegriffen, welche sich aus el-Naṭât und el-Schiqq gerettet hatten, in den Schlössern el-Waṭiḥ und el-Katiba eingeschlossen; in letzterem allein befanden sich an 2000 Mann mit Weib und Kind. Eine solch große Menge mußte, wenn es nicht gelang, erfolgreiche Ausfälle zu machen, schon durch den Hunger bald zur Übergabe gebracht werden. Nach ungefähr zehntägiger Belagerung, während welcher fast gar nicht mehr gekämpft wurde, bat die Besatzung um Frieden, und in den folgenden Verhandlungen wurde ausgemacht, daß die besiegten Juden zwar Leben, Weiber und Kinder behalten, dagegen ihren Besitz verwirkt haben sollten. Sowohl die bewegliche Habe als die Liegenschaften wurden nach Abzug des Prophetenfünftel, das dieses Mal ungemein reich ausfiel, in 1800 Loose geteilt, und hiermit die 1400 Teilnehmer des Zuges ausgelöhnt, wobei auf jeden der 200 Reiter das Dreifache von dem des Fußgängers fiel. War vorher schon der Islam für seine Anhänger eine Quelle des Wohlstandes gewesen, jetzt machte er sie alle zu reichen Leuten; deshalb konnten die Muhâǵirûn alle Verpflichtungen, die sie bei ihrer Übersiedelung nach Medina mit den Anṣâr eingegangen waren, wieder ablösen.[2] Bei dem Mangel an tüchtigen Arbeitskräften

[1] Vgl. Wâqidi p. 268 und 276.

[2] Vgl. Ṣaḥiḥ des Muslim II. 159 f.

zur Bewirtschaftung eines so großen und wertvollen Besitzes, wie Ḫaibar war, verfiel man auf den Ausweg, die Juden als Pächter auf ihrem früheren Eigentume zu belassen, ihnen aber die Hälfte des Ertrages an Früchten abzufordern: eine nicht unbillige Einrichtung, die jedoch durch die wachsende Anmaßung der Gläubigen vielfache Störungen erfuhr.

Nach dem Falle von Ḫaibar war es den Muslimen ein Leichtes, die übrigen Judenkolonien dieser Gegend unter Botmäßigkeit zu bringen. Ehe Mohammed sich nach Medina zurückwandte, bekämpfte er Wâdi-l-Qora [1]) und behandelte bei der Übergabe deren Einwohner nach dem Muster der Juden von Ḫaibar. Das Dorf Fadak, 2—3 Tagereisen nördlich von Ḫaibar gelegen, [2]) war schon während der Belagerung von el-Naṭât auf einer Streife eingenommen, endlich das uralte Taimâ bot freiwillig seine Kapitulation an und wurde zur Zahlung der Kopfsteuer verpflichtet.

So war die Macht der Juden in Nordarabien fast überall gebrochen; wohl nur einzelne Geschlechter in Medina, die ehemals mit Mohammed den Ǵihâdvertrag eingegangen waren, bewahrten noch dem Namen nach ihre Freiheit, ob freilich bis zum Tode des Propheten, ist zweifelhaft; denn eine Tradition des Ibn 'Omar [3]) berichtet von einer Vertreibung sämtlicher Juden Medinas, ohne freilich hinzuzusetzen, wann Mohammed solches verfügte. Übrigens hob der Kalif 'Omar den letzten Rest von Duldung, welchen der Gesandte Gottes aus Gewinnsrücksichten für die Juden übrig hatte, im Jahre 20 d. H. auf, indem er allen Juden befahl, die Landschaft Ḥiǵâz zu räumen. Die Begründung dieses Ediktes soll angeblich in einem Ausspruche Mohammeds, daß innerhalb Arabiens zwei Religionen sich nicht begegnen könnten, bestanden haben. [4])

Nachdem der Prophet in den Besitz aller festen Punkte im weiten Umkreise von Medina gelangt war, war es kaum mehr

[1]) Das „Wâdi der Dörfer" ist, wie sein Name sagt, nicht ein einzelner Ort, sondern ein stark bevölkertes Thal von mindestens drei Tagereisen Länge, zwischen Ḏu-l-Marwa und Ḥiǵr, durch welches die Karawanenstraße von Medina nach Tabûk und Syrien führt. Näheres bei Wüstenfeld: Das Gebiet von Medina p. 74.

[2]) Vgl. Wüstenfeld, das Gebiet von Medina, p. 71.

[3]) Vgl. Buḫâri III. 14.

[4]) Vgl. Beláḏori p. 28.

von größerer Bedeutung, wenn er in den folgenden Monaten zahlreiche Razzias auf Nomadenstämme dieses Bezirks anstellen ließ, so gegen die Benu Murra, Benu 'Abd ben Ṭa'laba und vielleicht noch manche andere, worüber die Tradition schweigt.

So verging allmählich das Jahr, nach dessen Ablaufe ein dreitägiger Besuch des mekkanischen Heiligtums der Gemeinde freistehen sollte. Dieses wertvolle Recht auszunützen, machte sich der Prophet, begleitet von 2000 Mann, den Kriegern von Ḥodaibijja samt manchen anderen, im Monate Ḏu-l-Qa'da des Jahres 7 auf den Weg gen Mekka; eine Herde von Opfertieren wurde dem Zuge nachgetrieben. Als die Qoraischiten von seinem Nahen erfuhren, fürchteten sie zuerst kriegerische Absichten; doch da die Gläubigen vor ihrem Eintritte in den Bannkreis der heiligen Stadt ihre Waffen niederlegten und nichts als die Schwerter behielten, beruhigten sie sich. Während die Unversöhnlichsten unter ihnen die Stadt räumten und sich auf die umgebenden Höhen zurückzogen, durcheilte der Prophet mit den Gläubigen unter Labbaikarufen [1]) das mekkanische Thal. Am heiligen Hause angekommen umschritt zuerst er selber, dann sein Gefolge dasselbe dreimal in schnellem und viermal in langsamerem Schritte, begrüßte den geweihten Stein, verrichtete den Lauf zwischen den Hügeln Ṣafâ und Marwa und schlachtete bei letzterer Station die Opfertiere. Die drei zugestandenen Tage verliefen ohne jede feindliche Kundgebung; vielleicht um freundliche Beziehungen mit der Stadt anzubahnen, warb Mohammed in dieser Zeit bei el-'Abbâs um die Hand der Maimûna und stattete sie, als sie ihm zugeführt wurde, mit einer Morgengabe von 400 Drachmen aus. Als die Frist zu Ende ging, verließ er Mekka, hielt gleich nach Überschreitung der Ḥarâmsgrenze Hochzeit und kehrte sodann nach Medina heim.

Der Eindruck, den sein Auftreten, seine Herrschergewalt über die Gemeinde, der Gehorsam und die gehobene Stimmung in seiner Umgebung bei den Mekkanern hinterließ, muß ein überwältigender gewesen sein. Der Islam hatte für sie bis dahin kaum in etwas anderem als in Übungen des Gebets und der Entsagung heidnischer Genüsse bestanden: jetzt offenbarte er sich

[1]) Der Sinn dieses altheidnischen Pilgerrufes, dessen grammatische Form noch unerklärt ist, soll sein: Zu deinen Diensten!

auch als eine Quelle irdischen Wohlbehagens, als ein treffliches Mittel zur Befriedigung jener altarabischen Wünsche, Fehde und Reichtum. Wenn Gott schon auf Erden die Gläubigen so herrlich belohnte, wie es an den ehemals bettelhaften Existenzen, die jetzt im Besitze beneidenswerter Reichtümer erschienen, ersichtlich war, dann war es kein Opfer mehr, dem Manne, durch dessen Vermittelung alles dieses geschah, zu gehorchen und ihm als Gesandten Gottes zu huldigen. Solche Erwägungen durchkreuzten jetzt die Gedanken mancher Mekkaner, und in diesem Gefühle trafen sich zwei der talentvollsten Vertreter der Jungmannschaft, so daß sie sich entschlossen, ihrer Vaterstadt zu entweichen und dem Propheten ihre Dienste zur Verfügung zu stellen. Es waren 'Amr ben el-Âṣ und Ḫâlid ben el-Walîd, in welchem der Islam zwei seiner Apostel erhielt, wenn auch schwertumgürtete, denen er nach Mohammeds Tode Fortbestand und weitere Ausbreitung wesentlich mit zu danken hat.

So sah der Prophet jetzt mit den schon von früher her bewährten Kräften, wie 'Alî, 'Omar, Zaid ben Ḥâriṯa, Männer zu seiner Verfügung, auf deren Schultern er die Führerschaft über seine beutelustigen Schaaren abladen konnte. Flogen jetzt seine Reiter schon bis nach Baḥrain, [1]) dem Sitze der Magier oder persischen Feueranbeter, und in die Grenzbezirke von Syrien und Ḥigâz, wo die Stämme und Städte christlicher Araber sich ausbreiteten, um je nach den Umständen als freche Räuber, rauflustige Krieger oder glaubenseifrige Missionäre aufzutreten, so verblieb der Prophet in Medina und lenkte von hier alle Fäden einer weitschauenden Politik, doch stets mit begehrlichem Seitenblicke auf Mekka.

Daß sein politischer Gedankenflug mit jedem Jahre freier und weiter ward, geht unwiderleglich aus dem Gange der Ereignisse hervor; daß er aber nicht über alles Maaß hinaus wuchs, sondern vom kalten Verstande gezügelt nur das denkbar Mögliche erstrebte, ist sein Hauptvorzug. Dazu steht nun in seltsamem Gegensatze, was die Biographen bei diesem Zeitraume zu melden wissen: der märchenhaft-phantastische Versuch, die Welt zur Annahme des Islams einzuladen. Von der Überzeugung ausgehend, daß der Islam als Religion und Staatsform für die wei-

[1]) Vgl. Ibn el-Aṯîr II. 88.

testen Kreise bestimmt sei, soll Mohammed in der Zeit nach Ḥodaibijja, also in irgend einem Termine vom Jahre 6 — 10 d. H. an die Herrscher der ihm bekannten Reiche gleichzeitig Botschafter gesendet haben, um ihnen den Beitritt zum Islam ans Herz zu legen. Die Gesandten, heißt es, wurden verschieden behandelt: Moqauqis, Herr der Kopten, [1]) dankte, ohne Muslim zu werden, durch Übersendung von Geschenken, zwei Sklavinnen, Mauleseln und kostbaren Gewändern; der Sasanidenherrscher zerriß verächtlich das ihm übergebene Schreiben, weshalb nach Rückkehr des Überbringers Mohammed die Zernichtung seiner Macht prophezeite. Der Kaiser von Ostrom, Heraklius, empfand Sympathien für die neue Wahrheit, legte aber den Fall erst seinen Statthaltern und geistlichen Beratern vor, während el-Ḥârit̲, der Ġassanide, erzürnt mit Kriegsdrohung antwortete. Der König von Jemâma, Hauḏa, findet den Islam annehmbar, doch nur, wenn Mohammed ihm einen Teil Arabiens zusprechen will. Ein ganzer Erfolg soll bei dem christlichen Negus von Abessinien erzielt worden sein, indem er den Islam angenommen und sechszig seiner Edelen nach Medina gesandt hätte, die jedoch bei der Überfahrt auf dem roten Meere leider ertrunken wären. Nach anderen [2]) wurde auch Munḏir, König von Ḥira, besendet.

Man hat bisher diese Nachrichten ziemlich unbeanstandet als geschichtlich angenommen und daraus für das Wesen des Jslams und die Charakteristik Mohammeds wichtige Schlüsse gezogen. Deshalb muß mit allem Nachdrucke konstatiert werden, daß dieselben durchaus unglaubwürdig sind, auch im Koran ihre innere Bestätigung nicht finden. Fragt man, was in demselben als Mohammed und des Islams höchstes Ziel angedeutet wird, so kann die Antwort nur lauten: der vollständige Besitz Arabiens. Zwar kommen einzelne Stellen vor, welche aus ihrem Zusammenhange genommen als Zeugnisse für eine weiterschauende Auffassung angesehen werden könnten, z. B. S. 2, 189:

Bekämpfet sie, bis kein Ärgernis mehr besteht, und der Gottesdienst Allâh allein gilt.

Doch gebietet der Zusammenhang dieser schon aus dem Jahre 2 d. H. stammenden Stelle, an nichts anderes als die Be-

[1]) Trotz Karabaček scheint es mir nach wie vor zweifelhaft, ob sich hinter diesem Namen ein bloßer Titel oder ein Eigenname birgt.

[2]) Vgl. el-At̲ir II, 80.

kämpfung von Qoraisch zu denken. Ähnlich verhält es sich mit S. 61, 9:

Er (Gott) ist es, der seinen Gesandten schickte mit der Rechtleitung und der wahren Religion, um sie siegen zu lassen über jegliche Religion, wenn es auch diejenigen ärgert, welche der Vielgötterei ergeben sind.

Daß mit der Besiegung jeglicher Religion nur die Vernichtung der in Mohammeds Lehre als falsch hingestellten, d. h. vor allem der arabisch-heidnischen gemeint ist, scheint sicher. Denn zum Kampfe gegen die christliche und jüdische Religion hat der Prophet nie seine Gläubigen angestachelt, weil er damit einen wichtigen Satz seines Dogmas umgestoßen hätte, die Annahme, daß alle geoffenbarten Religionen, einerlei, ob sie von Moses, Jesus oder Mohammed verkündigt sind, wahr und in Übereinstimmung mit einander seien. Deshalb sind seine Judenfeldzüge nicht als Religionskriege, sondern als Racheakte für persönliche Beleidigungen anzusehen; und als er später in Sure 9 den Krieg gegen die christlichen Stämme der Nordgrenze Arabiens predigte, verlangte er nicht, man solle sie bekehren, sondern nur zinspflichtig machen.

Anders nahmen sich die Dinge aus, als in den Kriegswirren der folgenden Jahrzehnte die Muslime Sieg um Sieg errangen und sich endlich im Besitze des gesamten Orients sahen. Glückliche Umstände hatten den Islam zur Weltmacht erhoben; dadurch wurde Mohammeds Religion zugleich eine Weltreligion. Mit bewußter und unbewußter Absicht legte die Tradition jetzt dem Propheten Ideen unter, wie sie den universelleren Verhältnissen entsprachen, z. B.:

Es ist mir befohlen, die Menschen zu bekriegen, bis sie das Zeugnis ablegen: Kein Gott außer Allâh und Mohammed, der Gesandte Gottes, bis sie die Gebete verrichten und die Armensteuer zahlen. [1]) Als Beleg hierfür entstand besonders in der Traditionsschule des ʿAbd-Allâh ben ʿAbbâs, [2]) jenes anmaßlichen Allwissers, der behauptete, von Mohammed selbst zum Erklärer des heiligen Buches bestimmt zu sein, [3]) allerlei Erzählungsstoff, den die ersten Historiker des Islams in ihre Geschichts-

[1]) Vgl. Buḫârî I. 10.

[2]) Geboren kurz vor der Flucht, gestorben a. 68.

[3]) Vgl. Buḫârî I. 22.

darstellungen verbauten.[1]) Auf Ibn 'Abbâs selbst geht fast alles zurück, was von Beziehungen des Kaisers Heraklius und des Chosroes zu Mohammed berichtet wird, so der Wortlaut des Aufforderungsschreibens an ersteren, nach welchem Modelle Spätere die übrigen Briefe verfertigt haben:[2])

Im Namen Gottes, des Allerbarmers! Von Mohammed, [dem Knechte Gottes und] seinem Gesandten an Heraklius, den Großen von Rom. Friede über den, welcher der Rechtleitung folgt!

Also [ich lade dich zum Islam ein;] werde Muslim und du bist gesichert.[3]) Es wird dir Gott deinen Lohn doppelt geben. Wendest du dich aber ab, so komme auf dich der Trug der Jerîsîn.[4]) [O Volk der Schrift, auf! zu einem Worte der Verständigung zwischen uns und euch, daß wir keinem dienen als Allâh, ihm nichts beigesellen, und daß keiner von uns andere zu Herrn sich nehme neben Allâh. Wenn sie sich abwenden, so sagt: Bezeugt, daß wir Muslime sind.][5])

Die Einzelheiten über den Erfolg dieses Schriftstückes, sowie

---

[1]) Ibn Isḥâq giebt in der verkürzten Fassung bei Ibn Hischâm keine Andeutungen über die Zeit der Gesandtschaften, während er in Ṭabaris Bearbeitung allgemein die Zeit nach Ḥodaibijja bis zum Tode des Propheten dafür ansetzt. Er beschränkt sich damit, die Tradition von ez-Zuhri über die Entlassungsrede Mohammeds wiederzugeben und fügt zu deren besseren Verständnisse die Namen von 11 Aposteln Christi bei. Ibn Hischâm, der ihn überarbeitet hat, wiederholt die Tradition, läßt aber sodann statt der 11 Apostel 11 Namen von Königen folgen, welchen Mohammed den Islam angetragen hätte. Um diese den Aposteln entsprechende Zahl herauszubekommen, gebrauchte er verschiedene Auswege, indem er z. B. von 'Omân und Jemâma je zwei Könige nennt. Wâqidî kommt in seinem „Buche der Feldzüge" nur zufällig auf die Gesandtschaft an Heraklius (S. 234) und el-Ḥâriṯ (S. 309) zu sprechen; nach ihm soll die erstere schon geraume Zeit vor Ḥodaibijja ausgeschickt worden sein, wodurch das Ganze noch unglaublicher wird. Ibn Sa'd beginnt sein „Buch der Gesandtschaften" mit dem Berichte der gleichzeitigen Aussendung von 6 Boten an 6 Könige im Moḥarram des Jahres 7 d. H.: 'Amr ben Umajja an den Negus, Diḥja an Heraklius, 'Abd-Allâh ben Ḥodâfa an Chosroes, Ḥâtib ben Abi Balta'a an den Moqauqis, Schuǵâ' ben Wahb an el-Ḥâriṯ, Salit ben 'Amr an Hauḏa.

[2]) Vgl. Buḫâri I. 6. Der Wortlaut ist bei Ṭabari p. 1595 bedeutend kürzer; in demselben fehlen die eingeklammerten Stellen.

[3]) Ṭab.: Werde Muslim und . . .

[4]) Wohl richtiger Arîsîn (Feldbauer). Ṭab. hat Akkârin (fossorum); der Sinn bleibt mir in allen drei Versionen dunkel.

[5]) Der letzte Passus ist = 3, 57.

eine lange Unterredung zwischen dem Mekkaner Abu Sufjan und Heraklius in Jerusalem über Mohammeds Geschlecht und Eigenschaften tragen die Marke desselben Lügners, nicht minder alles, was vom Briefe an Chosroes und dessen Verhalten zu demselben erzählt wird. Ein Hauptschüler des Ibn 'Abbâs, ez-Zuhrî, ergänzt nach Kräften seinen Meister; außer anderen Ḥadîṯen [1]) rührt von ihm die Märe her, welche er in einem von Jazîd ben Abi Ḥabîb entdeckten Buche gelesen haben will: Mohammed habe seine Boten vor ihrem Fortgange ermahnt, nicht wie die Apostel Christi die reine Lehre, die sie empfangen, zu entstellen; als sie darauf in die verschiedenen Länder gezogen seien, habe ein jeder sofort die Sprache des betreffenden Volkes gekonnt. Auf dasselbe rätselhafte Buch gehen wohl auch die ziemlich stereotyp geformten Gesandtschaftsgeschichten bei Ṭabarî p. 1572—75 zurück.

Kann von den Berichten, die sich mit Heraklius und Chosroes beschäftigen, behauptet werden, daß sie ganz und gar unecht sind, [2]) so fragt es sich, was von den übrigen vier bis fünf Königsmissionen zu halten sei. Für historisch muß jedenfalls die Sendung des Moqauqis an Mohammed gelten; denn von einer der damals geschenkten Sklavinnen, Maria, welche der Prophet in seinen Harem aufnahm, wurde ihm der Sohn seines Alters, Ibrahîm, geboren, der indes nur wenige Monate lebte. Ob eine Botschaft Mohammeds Grund zu dieser Sendung war, ist nicht zu sagen. Die Gesandtschaft an el-Ḥâriṯ von Ġassân ist zum mindesten zweifelhaft; denn derselbe Mann, welcher an ihn im Jahre 8 als Bote abgefertigt sein soll, Schuġâ' ben Wahb, wird im Rebî' I desselben Jahres als Anführer einer Razzia gegen einen Hawâzinstamm erwähnt. [3]) Von einem Negus, der Muslim geworden wäre, weiß die abessinische Geschichte nichts; daraus mag man den Schluß ziehen, daß auch die Übersendung des Briefes willkürliche Annahme ist. Hauḏa, König von Jemâma, könnte allerdings mit Mohammed Brief und Gesandtschaft ausgetauscht haben; ähnliche Ansprüche, wie er, wiederholte nämlich kurz nach seinem Tode sein Landsmann Maslama (Musailima). [4])

---

[1]) Z. B. Ṭabari p. 1599.

[2]) Nach Theophanes (Chronographia ed. de Boor I. 333) gelangte die Kunde von Mohammed überhaupt erst nach seinem Tode unter die Oströmer.

[3]) Vgl. Wâqidî p. 308.

[4]) Vgl. Belâḏori p. 87.

Wäre es eine Zeit des Friedens, des Ausruhens nach vergangenen Kämpfen gewesen, in der die Boten ihre friedliche Mission in die Länder hinaus trugen, so könnte das Faktum allenfalls begreiflich scheinen; doch kein Monat verging, in welchem nicht größere oder kleinere Schaaren zum Beutemachen ausgeschickt wurden. Da die Juden Arabiens alles Ihrige schon an die Muslime verloren hatten, so lag es am nächsten, nicht etwa die Beduinen, eine notorisch arme Volksklasse, sondern die arabischen Christen in ihren Städten und Dörfern aufzusuchen, die von dem nördlichen Grenzgebiete bis nahe an Damaskus heran in einem Land von unerschöpflicher Fruchtbarkeit gelegen waren. Zu einem Raubzuge in dieses Gebiet schickte Mohammed im Ǵumâda I des Jahres 8 d. H. eine starke Heeresabteilung unter dem Oberbefehle des Zaid ben Ḥâriṯa ab. Bis über 'Aqaba hinaus stieß man auf keine Gegenwehr: trotzdem jetzt das Gerücht von großen griechischen Truppenansammlungen in der Belqâ auftauchte, zog man weiter nordwärts. Nach Theophanes [1]) klarem Zeugnisse war es auf Überrumpelung christlich-arabischer Stämme an einem ihrer Feste abgesehen, nicht, wie die arabischen Quellen angeben, auf Bekämpfung des oströmischen Reiches. Doch da der oströmische Vikarius Theodorus vorher gut benachrichtigt war und Zeit gefunden hatte, die Kontingente seiner Grenztruppen zu sammeln, so wurden die Muslimen durch einen unvorhergesehenen Angriff bei dem Städtchen Mu'ta, unweit Mâb (Moab) überrascht und so vollständig geschlagen, daß ihr Führer und zwei designierte Stellvertreter desselben, Ǵa'far, 'Alîs Bruder, und 'Abd-Allâh ben Ruwâḥa fielen, und das Heer in den Zustand vollständiger Auflösung geriet. Nur Ḫâlids Bemühen war es zu danken, wenn aus der wilden Flucht sich eine Anzahl von Gläubigen wieder sammelte und nach Medina zurückgelangte. Dieser Mißerfolg erregte hier anfangs arge Verstimmung, vielleicht mehr, weil die Altgläubigen in dem Mekkaner Ḫâlid den Schuldigen erblickten, [2]) als wegen großer Verluste, so daß Mohammed sich gezwungen sah, versöhnend einzugreifen, indem er die vom

[1]) Chronographia p. 335.

[2]) Auch die Erstlingsleistung des 'Amr ben el-Âṣ im Zuge nach Ḏât-el-Salâsil rief infolge seiner Rücksichtslosigkeit gegen ältere Gläubige starke Mißstimmung hervor.

Volksmunde als „Rückenkehrer“ Gehöhnten nicht anders als „Rückkehrende“ zu nennen befahl.

Nach zwei weiteren Monaten, nicht ganz zwei Jahre nach der Abschließung des Friedensvertrages von Ḥodaibijja war der Zeitpunkt gekommen, wo Mohammed, der sich längst zu einem Kampfe gegen Mekka und dessen weiteres Hinterland stark genug fühlte, mit dem Scheine des Rechts glaubte losschlagen zu können. Lange hatte er mit Argusaugen alle Handlungen seines Nebenbuhlers verfolgt, um etwas zu entdecken, was als Verletzung des Vertrages aufgefaßt werden könnte; endlich gab ihm eine Fehde der umwohnenden Stämme Mekkas, der Benu Bakr und Benu Ḥuzâ'a, in welcher erstere von einigen Qoraischiten Waffen, Unterhalt und Asyl erhielten, die Handhabe zum Eingreifen. Zwar erschien bald darauf Abu Sufjan in Medina, um dem Friedensvertrage wieder größere Festigkeit und Dauer zu geben, doch eine gleich kühle Behandlung seitens des Propheten wie der angesehensten Gläubigen konnte ihm einigermaßen klar machen, was man hier im Schilde führte. Kaum daß er die Stadt verlassen, so rief der Prophet alle seine Mannen unter die Waffen, an 10000 Krieger, da kein Emigrant noch Hülfsgenoß dem Zuge fern bleiben sollte.

Mit der ganzen Wucht seiner Beredsamkeit erklärt er ihnen den Entschluß Gottes, sich loszusagen von dem Vertrage von Ḥodaibijja, da die Mekkaner ihn verletzt hätten; er stempelt die Expedition zur Eroberung Mekkas nicht zu einem Kriegszuge, sondern zu einer Wallfahrt, und zwar zur größten Wallfahrt; er gedenkt aller Sünden Mekkas gegen die Gläubigen, welche sie unwürdig machten, fernerhin Besitzer des heiligen Gotteshauses zu sein, und verheißt der guten Sache Hülfe Gottes und den Sieg. Diese mächtigen Worte hat der Koran aufbewahrt; sie lauten: [1])

---

[1]) Als eine förmliche Lücke im Koran mußte es dem Fachmanne erscheinen, daß wenigstens nach dem Zeugnisse der muslimischen Erklärer keine größere, geschlossene Partie in demselben vorkommt, worin des letzten entschiedenden Kriegszuges gegen Mekka gedacht wird, wiewohl von fast jedem früheren oder späteren Ereignisse, bei dem der Prophet persönlich zugegen gewesen, z. B. von Badr, Oḥod, dem Naḍirzuge, dem Grabenkriege, Ḥodaibijja, Ḥonain, Tabûk längere Andeutungen zu finden sind. Von den neueren Erklärern scheint einzig Nöldeke den Versuch gemacht zu haben, in diese

S. 9, 1. Lossagung Gottes und seines Gesandten von denen aus den Götzendienern, mit welchen ihr einen Vertrag gemacht habt:

2. Möget ihr auch vier Monate im Lande (frei) pilgern, so wisset doch, daß ihr Gott nicht entkräftet, daß vielmehr Gott die Ungläubigen zu Schanden machen wird. —

3. Ankündigung Gottes und seines Gesandten an die Menschen am Tage der größten Wallfahrt: Gott sagt sich los von den Götzendienern, und auch sein Gesandter; drum, wenn ihr euch bekehrt, so ist das für euch das Beste: kehrt ihr euch aber ab, so wisset, daß ihr Gott nicht entkräftet; verkünde den Ungläubigen eine schmerzliche Strafe!

Lücke einige Stellen einzuschieben; so die kleine Sure 110, die der Zeit des Aufbruchs gegen Mekka angehören soll, und 9, 17—22, mit Vorbehalt auch 9, 13—16, als Zeugnisse derselben Zeit. Bezüglich 9, 1—12 bleibt er bei der althergebrachten Annahme, daß sie den Wortlaut der Proklamation enthalten, die Mohammed bei der Festwallfahrt zu Ende des Jahres 9 d. H. durch 'Alî den zum Teil heidnischen Pilgern vortragen ließ. Sofort muß da die seltsame Stellung auffallen, daß Verse aus der Mitte des Jahres 8 nach solchen vom Ende des Jahres 9 stehen, während fast der ganze Rest der Sure aus der Mitte von 9 stammt. Bei einer mekkanischen oder frühmedinischen Sure würde man sich daran nicht stoßen, doch in den späteren medinischen befolgt Mohammed sichtlich das Prinzip der chronologischen Zusammensetzung, z. B. in 33, 48 u. a. Indessen hatte Nöldeke doch schon den rechten Weg eingeschlagen; wenn er nur noch nachgewiesen hätte, daß auch v. 1—12 einzig auf die Vorbereitung zum Mekkazuge zu beziehen seien, so würde alles bestens stimmen. Lassen wir die rein traditionelle Nachricht, v. 1—12 enthalten die Pilgerproklamation vom Jahre 9, bei Seite, und berücksichtigen wir nur den Inhalt, so werden wir von selbst auf die Expedition vom J. 8 geführt. (v. 1.) Gott sagt sich feierlich vom Vertrage mit den Götzendienern, d. h. von dem mit den Mekkanern bei Ḥodaibijja geschlossenen Vertrage los; (v. 2) will er auch die 4 heiligen Monate aus Respekt vor dem Ḥarâm Mekkas nicht durch einen Krieg entweihen, so stellt er denselben doch in nahe Aussicht. (v. 3.) Nähere Ausführung des Vorhergehenden, vielleicht zeitlich etwas später: Aufhebung des Vertrages und Mahnung zur Bekehrung, zu verkündigen am Tage der „größten Pilgerfahrt". Letzterer Ausdruck hat die Erklärer irre geführt und sie an eine friedliche Wallfahrtszeit denken lassen, wenn der Zusatz „größte" sie auch in einige Verlegenheit bringen mußte. Deshalb hat Sprenger III. 378 ganz unrichtig übersetzt „am größten Tage des Pilgerfestes". Man denke aber daran, daß Mohammed seinen ersten Zug nach Mekka mit unstreitig ernsten Absichten auch eine 'Omra, Wallfahrt, nannte; dem entsprechend bezeichnet er den späteren Zug, dessen Erfolg bei ihm feststand, als die größte Wallfahrt. In beiden Fällen ist sein Gedanke, daß ein Unternehmen,

4. Diejenigen Götzendiener ausgenommen, mit welchen ihr einen Vertrag gemacht habt und die euch dann nichts daran vermindert und keinem eurer Gegner geholfen haben; ihnen haltet ihre Verträge bis zu ihrer Frist; denn Gott liebt die Gottesfürchtigen.

5. Wenn drum die heiligen Monate zu Ende sind, dann tötet die Götzendiener, wo ihr sie findet; fangt sie, schließt sie ein und belagert sie mit jeglichem Hinterhalte! Wenn sie sich alsdann bekehren, das Gebet verrichten und das Reinigungsalmosen geben, so stehet ab vom Kampfe gegen sie; denn Gott ist voll Verzeihung und Erbarmen.

---

welches als Ziel das hl. Haus in Mekka hat, immer eine Wallfahrt sei, wenn auch eine in Waffen. (v. 4.) Gott erklärt, nichtsdestoweniger allen andern Heiden ihre Verträge zu halten, da sie ja nicht dieselben verletzt noch den Gegnern Mohammeds geholfen hätten, wie es die Mekkaner gegenüber den Benu Ḫuzâ'a gethan. (v. 5.) Das Ende der heiligen Monate soll der Beginn des wütenden Kampfes sein; diese Zeitbestimmung wird wohl kaum auf die Monate Ḏu-l-Qa'da, Ḏu-l-Ḥiǵǵa und Moḥarram, sondern vielmehr auf den Raǵab, den unverletzlichsten aller Monate, gehen; wenn dennoch der Zug nicht in den folgenden Monat, Scha'bân, sondern erst in den Ramaḍân fällt, so mag das Schuld der umfassenden Rüstungen sein. (v. 6.) Schutzsuchende Heiden, d. h. Überläufer, die bekanntlich sich nie so zahlreich, wie vor der Expedition gegen Mekka einfanden, sollen belehrt werden und dann sicher sein. (v. 7.) Versuch einer prinzipiellen Begründung der Absage: Gott kann sich durch keinen mit Götzendienern eingegangenen Vertrag gebunden fühlen, er müßte dann beim hl. Hause geschlossen sein; dieses war aber bei dem Pakt von Ḥodaibijja nicht der Fall gewesen. Wenn es aber auch geschehen wäre, so würde doch die Innehaltung des Vertrages nur dann nötig sein, wenn die andere Partei es auch thäte. (v. 8.) Die Mekkaner aber halten euch weder Eid noch Treue und sagen mit Verrat im Herzen schöne Dinge: darin mag eine Anspielung auf Abu Sufjâns verunglückte Friedensmission liegen. (v. 9 und 10.) Allgemein gehaltene Vorwürfe gegen das Benehmen der Mekkaner. (v. 11.) Doch bekehren sie sich unter den üblichen Bedingungen, so sollen sie eure Brüder sein: die Behandlung der besiegten Stadt entsprach ganz dieser Versprechung, obwohl es nahe lag, eine furchtbare Züchtigung Mekkas zu erwarten. (v. 12.) So bekämpft denn die Imâme des Unglaubens: ein Ausdruck, der nur auf die Mekkaner gemünzt sein kann. V. 13 geht in demselben Tone, mit Wiederholung oben gebrauchter Ausdrücke fort, so daß keine größere Gedankenänderung zu finden ist: Bekämpft die, welche den Gesandten Gottes vertreiben wollten, und den Kampf mit der Gemeinde zuerst angefangen — wieder niemand anders, als die Qoraischiten. (v. 14.) Im Kriege aber wird Gott euch helfen (v. 15) und ihren Grimm dämpfen (auch 33, 25 wird vom Grimm der Mekkaner geredet). (v. 16.) Weil Gott eure gut muslimische Gesinnung kennt, so werdet ihr nicht im Stiche gelassen werden. V. 17—22 sind schon von Nöldeke mit voller Sicherheit auf die Zeit vor der Einnahme

6. Sucht aber einer der Götzendiener Schutz bei dir, so gewähre ihm denselben, bis er das Wort Gottes hört; dann bring ihn in Sicherheit. Solches soll geschehen, weil sie ein unwissendes Volk sind.

7. Wie könnte zwischen Götzendienern und Gott und seinem Gesandten ein Vertrag bestehen, außer wenn ihr einen solchen geschlossen habt beim heiligen Gotteshause? Wie sie ihn euch halten, so haltet denselben ihnen; denn Gott liebt, die ihn fürchten.

8. Ja, wie könnte es sein — bewahren sie doch euch, wenn sie die Überlegenen sind, nicht Eid noch Bund; sprechen mit dem Mund schöne Dinge, aber ihre Herzen sagen das Gegenteil, und ihrer Mehrzahl nach sind sie Frevler.

9. Sie gaben Gottes Mitteilungen für kleinen Preis hin, drängten ab von seinem Wege und thaten schlimme Werke.

10. Sie bewahren keinem Gläubigen Eid noch Bund; deshalb sind sie Feinde.

11. Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und Almosen geben, so sollen sie eure Brüder sein in der Religion; wir erklären diese Mitteilungen einem Volke von Wissenden.

12. Doch verletzen sie ihre Treue nach geschlossenem Bündnisse und verlästern eure Religion, so bekämpfet sie, die

---

Mekkas gedeutet worden — es ist unmöglich, sie anders aufzufassen. Es scheint jedoch die ganze Kriegsrede erst mit v. 24 zu enden, da die Aufforderung, die Verwandten (in Mekka) nicht in die Freundschaft aufzunehmen und durch nichts in der Welt sich vom Glaubenskampfe zurückhalten zu lassen, kaum besser, als auf den mekkanischen Kriegszug passen wird.

Ein negativer Beweis für unsere Auffassung von 9, 1—25 liegt darin, daß diese Verse unter keinen Umständen die Proklamation beim Pilgerfeste des J. 9 gewesen sein können. Den wahren Wortlaut derselben geben Buḫârî III. 71, und Ibn Hischâm p. 921 f. an; mit demselben hat unsere Sure nichts gemein. Welchen Widerspruch enthält ferner die Annahme, der Prophet habe Ende des Jahres 9 den Heiden alle Verträge aufgekündigt gegenüber der Thatsache, daß er im J. 9 und 10 seine Machterweiterung fast nur durch Verträge und nicht durch Waffen begründet; welche Inkonsequenz, nach Ablauf der heiligen Monate allen Heiden Krieg in Aussicht zu stellen und in der Folgezeit gar keine Anstalten dazu zu machen! — Endlich kommt hinzu, daß in den Versen 1—25 die Anrede Gottes bis auf die emphatischen Ausrufe v. 2 u. 3 (zum Teil) an die Gläubigen und Mohammed sich wendet, von einer Proklamation an die Heiden also wiederum keine Rede sein kann.

Oberhäupter des Unglaubens, weil sie euch keine Treue halten, auf daß sie aufhören mögen.

13. Auf! zum Kampfe gegen ein Volk, das seine Treue verletzt hat, gestrebt hat, den Gesandten zu vertreiben: sie haben gegen euch angefangen. Fürchtet ihr sie? Nun, Gott verdient eher gefürchtet zu werden, wenn ihr Gläubige seid.

14. Bekämpft sie! Dann wird Gott sie strafen durch eure Hände, sie zu Schanden machen, hingegen euch gegen sie helfen und die Brust des gläubigen Volkes heilen,

15. Den Grimm ihrer Herzen dämpfen: es verzeiht Gott, wem er will; denn er ist wissend und weise.

16. Oder nehmet ihr an, ihr könntet im Stiche gelassen werden, nachdem Gott erkannt hat, wer von euch für ihn kämpfte und nicht statt seiner und statt seines Gesandten und statt der Gläubigen andere Freunde nahm? Ja, Gott erkennt, was ihr thut.

17. Warum sollen die Götzendiener der Bethäuser Allâhs pflegen, da sie doch beständig gegen sich selbst das Zeugnis ihres Unglaubens ablegen? Deshalb sind ihre Werke wertlos, und sie werden ewig in der Hölle verweilen.

18. Der Bethäuser Gottes aber soll nur pflegen, wer an Gott und den jüngsten Tag glaubt, das Gebet verrichtet, Almosen giebt und nichts fürchtet außer Gott. Diese mögen wohl Rechtgeleitete heißen.

19. Haltet ihr die Tränkung der Pilger und die Pflege des heiligen Hauses für gleichwertig mit dem Glauben an Gott und den jüngsten Tag und mit dem Kampf für Gottes Weg? Nein, sie sind nicht gleich vor Gott, und das Volk der Ungerechten leitet er nicht.

20. Doch die Gläubigen, die auswanderten und kämpften für Gottes Weg mit Gut und Blut, sie kommen bei Gott an die höchste Stelle, sie sollen die Seligen sein.

21. Es verheißt ihnen ihr Herr seine Barmherzigkeit und Zufriedenheit, dazu Paradiesgärten mit beständiger Wonne,

22. Zum ewigen Aufenthalt; ja großer Lohn wartet bei Gott!

23. Ihr Gläubigen, nehmt nicht eure Väter und Brüder, wenn sie den Unglauben dem Glauben vorziehen, zu Freunden; wer es aber doch thut, der gehört zu den Ungerechten.

24. Sprich: Wenn eure Väter und Kinder, eure Brüder und Gattinnen, euer Stamm und euer Gut, das ihr erworben habt, euer Handel, dessen Vernichtung ihr fürchtet, und eure Wohnungen, die euch gefallen, euch lieber sind als Gott und sein Gesandter und als der Kampf für seine Sache, so wartet nur, bis Gott euch mit seinem Gerichte kommt. Denn Gott leitet nicht die Frevler. —

Das Gerücht von kriegerischen Absichten und Vorbereitungen Mohammeds drang bis Mekka und weiterhin, wenn auch niemand wußte, ob Qoraisch, Ṭaqif oder die Hawâzinstämme ihr Hauptziel werden sollten. In Mekka aber nahm schon daraufhin eine an Resignation streifende Stimmung überhand und lähmte jedes einmütige, energische Handeln. Die Männer der Mala' ließen in der Sorge für ihre eigene Sicherstellung den Gedanken der Vaterlandsverteidigung ganz aus dem Auge. Unterdessen war Mohammed am 10. des Monats Ramaḍân aufgebrochen; das Fastengebot war für dieses Jahr in Anbetracht der Strapazen aufgehoben worden. Auf jeder Station stießen die Aufgebote der Ḥiǵâzstämme zu dem Heere der Gläubigen, 1000 Mann von Muzaina, 700 von Sulaim, je 400 von Ġifâr und Aslam und andere mehr. In der Nähe von Mekka angekommen, konnte Mohammed aus der Menge der Überläufer ermessen, in welcher Verfassung er seine Gegner antreffen würde. So erschien jetzt sein Oheim el-'Abbâs bei dem Heer der Muslime, um sich vor seinem Neffen zu neigen, und selbst Abu Sufjân rettete, allerdings nur mit Mühe, sein Leben dadurch, daß er sich in die Hand des Propheten ergab. Im Weihbezirke der Stadt wurden die Truppen in Schlachtordnung aufgestellt; einen Flügel, der sich an den Berg Kadâ [1]) lehnte, kommandierte Ḫâlid, den anderen ez-Zubair; Mohammed selbst nahm Stellung auf dem Hügel Kuda. Bei ihm überwog jetzt das Gefühl des Triumphes bei weitem das der Rache, und so wollte er die Gnade der Rache vorhergehen lassen. Durch Abu Sufjân sowohl wie el-'Abbâs ließ er darum die Stadtbevölkerung auffordern, vom Widerstande abzulassen, indem jeder seines Lebens gesichert sein solle, welcher sich in sein Haus zurückziehe, sich dort eingeschlossen halte oder öffentlich die Waffen niederwerfe. Den Gläubigen ward zudem

[1]) Kadâ ist nach el-Bekri der eigentliche Arafaberg.

noch Befehl gegeben, alle Verwundeten zu schonen, Fliehende nicht zu verfolgen und keine Gefangenen zu töten.[1] Diese Maßnahmen trugen gute Früchte; denn als das Heer nun zum Angriffe vorrückte, traf es nirgends auf Widerstand; nur Ḫâlid löste seine Aufgabe vielleicht unnötiger Weise mit Blutvergießen und drang über einige zwanzig Leichen in die Unterstadt ein. Im übrigen wurde Mohammed gleich auf den ersten Ansturm Herr seiner Vaterstadt. Mit kluger Mäßigung hielt er auf Erfüllung aller den Mekkanern gemachten Versprechungen; nur etwa zehn Personen, darunter 4 Frauen, erklärte er in die Acht und befahl, sie zu töten, „auch wenn sie sich unter die Vorhänge der Ka'ba flüchten würden". Der Umstand, daß verschiedene abtrünnige Muslime und andere persönliche Gegner Mohammeds darunter waren, läßt den Befehl entschuldbar finden.

Die Eroberung fand ihren Schluß in der Besitznahme der Ka'ba. Nach feierlichem siebenmaligen Ṭawâf (Umlauf) um dieselbe ließ der Prophet sich durch den Erbpförtner 'Oṯmân ben Ṭalḥa die Thüre öffnen, betrat das Innere, zerbrach eine dort aufbewahrte aus Aloeholz geschnitzte Taube und verrichtete sein Gebet.[2] Darauf erneuerte er in einer Ansprache an das versammelte Volk den früheren Vorzug Mekkas, heiliges und unverletzliches Gebiet zu sein, mit folgenden Worten: „Mekka, innerhalb seiner beiden Berggrenzen, ist Ḥarâm: keine Profanierung desselben fand vor mir statt und darf nach mir wieder stattfinden; mir aber war nur für eine Stunde des Tages die Erlaubnis dazu gegeben worden; sein Grün darf nicht geschnitten, seine 'Iẓâhbäume nicht gehauen, sein Wild nicht gejagt und das verirrt gefundene Kameel nicht geschlachtet werden." Auch scheint eine Erklärung abgegeben zu sein, daß das Heiligtum, wie in früheren Tagen jedem, sei er Muslim oder Heide, zugänglich bleiben soll.[3]

Nach solchen Zusicherungen konnte von der Behandlung, wie sie andere eroberten Plätze erfahren hatten, bei Mekka

[1]) Vgl. Belâḏori p. 40.

[2]) Die 360 Götzenbilder, welche um die Ka'ba herumgestanden haben sollen, sowie Malereien im Innern derselben, Engel, Abraham und sogar Maria darstellend, die Mohammed vernichtet haben soll, gehören wohl ins Reich der Fabel resp. der Schultradition des Ibn 'Abbâs.

[3]) Vgl. Ibn Hischâm p. 919 und den Anfang von S. 5, der recht gut auf diesen Zeitpunkt bezogen werden könnte.

keine Rede mehr sein. Obgleich Mohammed sein Anrecht auf alle Habe und Rechte der Einzelnen, mit Ausnahme der Tempelhut und Pilgertränkung, die den früher gläubig gewordenen 'Otmân ben Ṭalḥa und el-'Abbâs zukamen, betonte,[1]) so ward doch in der That das Eigentum keines Mekkaners beeinträchtigt. Dadurch wurde der Übergang vom Heidentume zum Islam so leicht wie möglich gemacht und noch mit Vorteilen verbrämt. Es mag deshalb nicht Wunder nehmen, daß sich Qoraisch schnell in die Wendung der Dinge fügte und keinen Versuch machte, die neue Herrschaft abzuschütteln. Eine öffentliche Huldigung soll dazu gedient haben, endgültig die Zustände der alten „Barbarei" [2]) abzuschaffen. Auf der westlich vom Heiligtume gelegenen Anhöhe Ṣafâ thronend, nahm Mohammed zuerst von der männlichen Einwohnerschaft den Schwur entgegen, den Befehlen Gottes und seines Propheten nach Kräften zu gehorchen; sodann legten die Weiber dasselbe Versprechen, welches die ersten 'Aqabagenossen geleistet hatten, den sogenannten Weibereid ab, und tauchten, an Stelle eines Handschlags, ihre Hände in eine Schale mit Wasser, das vorher vom Propheten berührt worden war.

Wie diese Ceremonie nur eine äußerliche war, so hat auch Mekkas Islam noch lange Zeit nachher nur in äußerlicher Anlehnung, nicht in inniger Hingabe an die Lehre des Propheten bestanden. Während Medina später immer mehr einen geistlichen Anstrich annahm, blieben Mekkas Bewohner nach wie vor reine Weltkinder. Diese verschiedene Richtung beider Städte bewirkte auch im muslimischen Weltreiche gegensätzliche Strömungen, bis in dem Königsgeschlechte der Omajjaden und noch schärfer in den Kalifen aus el-'Abbâs Familie der halbheidnische Formalismus Mekkas über die mystisch-frömmelnde Richtung Medinas den vollständigsten Sieg errang. Die Tradition erzählt,[3]) daß schon gleich nach der Einnahme der Stadt die Anṣâr bange Befürchtungen hinsichtlich ihrer neuen Nebenbuhler, der Mekkaner, gehegt hätten; der Prophet aber, ihre Bedenklichkeit erkennend, soll ihnen den Trost gegeben haben, nur in ihrer Mitte wolle er leben und sterben. Hat er auch sein Versprechen gehalten, spä-

---

[1]) Vgl. Belâdorî p. 42.

[2]) Ǧâhilijja, nach Goldzihers passender Übersetzung.

[3]) Vgl. Ibn Hischâm p. 824.

tere Geschlechter machten die Befürchtungen Medinas wahr und belohnten die Hülfsgenossen Mohammeds für ihre Treue dadurch, daß sie ihnen jeglichen politischen Einflusses auf das muslimische Weltreich entzogen. —

Ungefähr sechzig Jahre alt, hatte Mohammed, als anerkannter Prophet und Fürst aller Gläubigen, in derselben Stadt seinen Siegeseinzug gehalten, die er acht Jahre früher wie flüchtig mit den Seinen verlassen hatte, nur begleitet von der Aussicht, statt einer rechtlosen Stellung bei seinen Stammesgenossen ein Freundschafts- und Schutzverhältnis in einer fremden Stadt zu finden. Diese Hoffnung hatte ihn nicht getäuscht; Schutz für ihn und die Gläubigen, Schutz für seine Religion und seine Ideen war ihm reichlich zu teil geworden. Er konnte, ja mußte unter so günstigen Umständen beweisen, welcher Vervollkommnung sein Charakter und sein Religionssystem fähig war. Mächtigere Flüge nahmen beide und bewegten sich stetig zum Größeren hin, aber auch vom Höheren, Edleren ab. Verschiedene Umwandlungen seiner Lehre sind bereits angedeutet; ihnen entsprechen in Mohammeds Charakter auffällige Veränderungen. In Medina gab er sich nicht mehr mit heidnischen Göttern und Zukunftsträumen, sondern mit Menschen und thatsächlichen Verhältnissen ab: das ließ ihn eine Seite kräftig entwickeln, welche bis dahin nur gelegentlich bei ihm hervorgetreten war, die politische Berechnung. Sein ganzes Handeln gleicht von nun an einem kunstvollen Mechanismus, in dem Kleineres stets Größeres in Bewegung setzt, und nichts Zweckdienliches unbenutzt gelassen wird. Über das für ihn kleinliche Gewirr der arabischen Stammesverfassungen hinwegschauend, den Blick nur auf die Gesamtmasse des Volkes gerichtet, bezweckte er bei allen seinen Bestrebungen, die Kräfte derselben möglichst zu vereinigen und gleichsam zu einem Strome zu sammeln, der das Schiff seiner Größe tragen sollte. [1])

Diese Politik gewaltsamer Art, da sie Aufhebung uralter Verhältnisse erstrebte, mußte ihm das Schwert in die Hand

[1]) In diesem Sinne hat Göthe Mohammed richtig verstanden, wenn er sagt:

Kommt ihr alle! —
Und nun schwillt er
Herrlicher; ein ganz Geschlechte
Trägt den Fürsten hoch empor!

drücken, dem das persönliche Rachegefühl die Schärfe verlieh. Längere Zeit glaubte er sich auch zum Feldherrn geboren und doch kann er nicht als militärisches Genie aufgefaßt werden. Klug und vorschauend sorgte er wohl dafür, daß jeder Zeit ein schlagfertiges Heer hinter ihm stand; er erkannte auch, unter Arabern zuerst, in Disciplin und Ordnung das Hauptprincip aller Kriegskunst. Doch als Stratege im Felde litt er an dem Fehler übergroßer Hitze, nicht minder an der Sucht, zu oft alles auf einen Wurf ankommen zu lassen. So hätte jede Schlappe, die er empfing, zu seiner Vernichtung führen können, wenn nicht seine überlegenere Politik die Fehler seiner Kriegskunst stets wieder getilgt hätte. Dieses einsehend, legte er später viel Gewicht auf gemeinsame Kriegsberatung,[1]) und trat endlich die Ausführung seiner Pläne an die soldatisch-geschulten Männer seiner Umgebung, an 'Omar und 'Alî, Ḫâlid und 'Amr ab.

Was Mohammed in Medina als Politiker und Kriegsherr geleistet hat, das ist, verglichen mit seiner ruhigen Thätigkeit in Mekka, nicht so sehr eine Wandlung als eine günstige Entwicklung. Anders verhält es sich mit seinen religiösen und sittlichen Idealen. Was sich auf dem harten mekkanischen Boden, unter beständiger Niederhaltung durch die Gegner, zu edler Bildung entfaltet hatte, verlor in Medina bei größter Freiheit zuerst seine Frische, sodann seine edle Natur. Ehemals hatte Mohammed noch als Helfer der Armen für ihr Wohl, weiterhin als Knecht Gottes für dessen Religion gearbeitet; in Medina mußte die Religion für sein Interesse arbeiten, denn der Knecht Gottes gestaltete sich mehr und mehr zu einem herrischen Tyrannen. Wohl erhob er immer noch den Anspruch, daß all sein Thun nur Gott und seiner Religion gelte; doch die historische Prüfung schlägt dieser Behauptung ins Gesicht und sieht darin die Phrase eines Egoisten. Die achtjährige Periode bis zu Mekkas Fall gründet sich im wesentlichen auf dem Gedanken der persönlichen Rache; aus ihm erwachsen zündende Ideen, der Staats- und Kriegsgedanke des Islams; doch erst als die Qoraischiten geschwächt und gedemütigt mit dem Propheten verhandelten und dieser seinen Willen und die Hoffnung der Gläubigen, die hei-

[1]) Vgl. Wâqidî p. 192.

ligen Stätten betreten zu dürfen, erfüllt sah, scheinen sie ihm als Gegner nicht mehr groß genug, und das höhere Ziel, Arabiens Besitz, taucht vor seinem Geiste auf. Ehrgeiz verschlingt das Rachegefühl, und das gefallene Mekka wird geschont, weil seine Erhaltung zur Besitznahme seiner Hinterländer und Südarabiens Vorbedingung und Forderung war.

Rache und Herrschsucht sind nie im Bunde mit wahrer Religiösität; wer sie zu religiösen Faktoren machen will, denkt entweder zu oberflächlich von ihr oder er ist ein Betrüger. Und zum Betrüger ward Mohammed allmählich in seiner medinischen Wirksamkeit; denn er mischte durch das Mittel der Lüge und des Trugs selbstische Absichten unter seine früheren Religionsideale. Die Reinheit seiner Ethik wird dadurch verdorben, daß dasjenige, was ehemals als allgemein gültig hingestellt worden war, jetzt nur Anwendung auf die Gläubigen allein haben sollte, gegenüber anderen aber nicht galt. Oder handelte er jetzt noch besser als die mekkanischen Reichen, deren Habsucht und Tyrannei gegen Niedere er einstens so gebrandmarkt hatte, wenn er beständig nach dem Golde der Juden, dem Herdenbesitze der armen Nomaden gierte und fahndete? Erträgt es sein früherer Begriff von Gerechtigkeit, wenn er die Verträge nur so lange hält, wie sie ihm Vorteil bringen? Ist die Tötung etwa entschuldbar, weil es zufällig seine politischen Gegner sind, denen er Menchelmörder in das Haus schickt? Ohne Tadel stehen dann die späteren Assasinen da, weil ihre Organisation des Mordens nur Nachahmung des Verfahrens von Mohammed war. Doch noch nicht zufrieden damit, seine Gemeinde in der Laxheit gegen jede tiefere Moral zu erziehen, trachtete er auch noch, sich selbst innerhalb dieser das größte Maß von Freiheiten zu erteilen. Ein wilder Strom von Leidenschaft und Sinnlichkeit flutete in Mohammeds Brust als Mitgift seiner arabischen Eltern. Mit religiöser Spekulation hatte er ihn in Mekka eingedämmt; doch in Medina, wo nicht mehr sein Denken allein, sondern auch sein sinnliches Trachten Inspiration Gottes sein soll, bricht der Damm, und die lange zurückgehaltene Flut ergießt sich ungehindert. Jetzt läßt jedes weitere Jahr eine Zunahme des moralischen Niederganges des Propheten erkennen, und besonders sind es die sinnlichen Triebe, die der alternde Mann keiner Einschränkung mehr unterwerfen zu müssen glaubt.

Er, der im Verkehr mit seiner Frau Ḫadîga 24 Jahre lang wirkliches Eheglück genossen hatte, konnte bald nach ihrem Tode dem Drange nach einer neuen Ehe nicht widerstehen. Deshalb heiratete er noch vor der Flucht die ältliche Sanda, ließ sich aber fast gleichzeitig die Hand der damals kaum sechsjährigen Tochter seines Genossen Abu Bekr, 'Âischa, zusichern und ging in den ersten Monaten seines neuen Aufenthaltes die Heirat mit ihr ein. Es mag sein, daß teils Dankbarkeit, teils politische Berechnung zur Schließung dieser wie einiger späteren Ehen mitgeraten haben. Wenn es 'Âischa auch verstand, durch Schönheit und naives Wesen nie ganz das Wohlgefallen des Propheten zu verlieren, so stand es doch nicht in ihrer Macht, sich der Nebenfrauen zu erwehren, die bald in immer kürzeren Zwischenräumen von Mohammed heimgeführt wurden. Nachdem er der Ḥafṣa, 'Omars Tochter, die Zainab (I), Tochter des Ḫozaima, beigefügt hatte, war er zur höchsten zulässigen Weiberzahl gelangt, gemäß seiner Bestimmung:

S. 4, 3. Heiratet, je nachdem es euch genehm ist, 2, 3 und 4 Weiber; fürchtet ihr aber, ihr möchtet nicht den Waisen gerecht werden, so nehmet nur eine.

Doch hielt ihn kein Bedenken ab, darüber hinauszugehen, als ihn auf dem Zuge gegen die Benu Moṣṭaliq die Liebe zu der Ǵuwairijja erfaßte; außer ihr führte er fast gleichzeitig noch die Witwe eines alten Gefährten, die Umm Salama, heim. Noch band er sich damals an das Verbot, Ehen mit zu nahen Verwandten zu schließen. Doch nur bis in das Jahr 5 d. H. vermochte seine immer stärker werdende Sinnlichkeit in diesem Gesetze einen Zaum für sich selbst zu erblicken; da erregte er durch ein Ärgernis den Unwillen der Gläubigen, indem er seinen Adoptivsohn Zaid zu bewegen wußte, ihm seine Frau Zainab (II), eine Enkelin des 'Abd-el-Moṭṭalib, nach kaum vollzogener Ehe abzutreten. Die Entrüstung besonders der Brüder der Zainab niederzuschlagen, läßt er sich Koranverse offenbaren, welche sein Thun als Befehl und Vorherbestimmung Gottes rechtfertigen. Damit aber hält er den Zeitpunkt für gekommen, sich einen Freipaß von Gott ausstellen zu lassen, mit dem er jede hinderliche Eheklausel übertreten könne, und mißbraucht deshalb den Koran zu folgender schändlichen Ausnahmebestimmung:

S. 33, 49. O Prophet! Wir erlauben dir alle Gattinnen, denen du die Morgengabe giebst, samt den Sklavinnen von der Beute, die Gott dir zugeteilt hat, ferner deine Cousinen von väterlicher und mütterlicher Seite, welche mit dir ausgewandert sind, und jedes gläubige Weib, das sich dem Propheten zur Verfügung stellt, wenn der Prophet will, daß er sie heirate,[1] ausnahmsweise dir allein unter allen Gläubigen.

50. Wohl wissen wir, was wir ihnen über ihre Gattinnen und Sklavinnen verordnet haben; doch soll dir deshalb kein Tadel erwachsen. Gott ist verzeihend und barmherzig.

51. Du magst zurücksetzen, welche du willst, und zu dir nehmen, welche du willst, und welche du begehrst von denen, wovon du dich getrennt hast;[2]) das soll dir keine Sünde sein. Solches ist das beste Mittel, daß ihre Augen froh werden und sie nicht betrübt, sondern zufrieden darüber sind, was du für sie alle (gleichmäßig) festgestellt hast. Gott aber weiß, was in euren Herzen ist; denn er ist weise und klug.

52. Außer diesen aber sind dir keine Weiber erlaubt; auch darfst du statt deiner Gattinnen keine anderen Weiber gebrauchen, wenn dich auch ihre Schönheit anzieht, ausgenommen deine Sklavinnen. Gott ist der Wächter über jegliches Ding.

Einige Jahre später sieht Mohammed diese Erlaubnis geradezu für einen Befehl Gottes an, so und nicht anders zu handeln; die Urkunde hierfür ist S. 66, 1.

O Prophet! Warum versagst du dir, was Gott dir erlaubt hat, indem du strebst, deinen Frauen zu Gefallen zu handeln?

Kein Wunder also, wenn bei solcher Nachgiebigkeit Gottes der Harem Mohammeds sich bald überfüllte. Auf Zainab (II) folgte Umm Ḥabîba, Tochter seines Gegners Abu Sufjân; unter den Gefangenen von Ḥaibar erregte die Jüdin Ṣafijja das Wohlgefallen des Siegers und ward zur Ehe gezwungen. Die Wallfahrt nach Mekka im Jahre 7 endete damit, daß Mohammed die Maimûna vom Geschlechte ʿÂmir sich anverloben ließ und nach Überschreitung der Ḥarâmgrenze heiratete; nach der Eroberung Mekkas beabsichtigte er noch, die junge, schöne Mulaika heimzuführen; doch der Umstand, daß er kurz vorher ihren Vater

[1]) Scl. auch ohne Morgengabe.

[2]) Baiḍâwi erklärt: Die du entlassen hast mit der Aussicht, sie einmal wieder aufzunehmen.

hatte töten lassen, flößte dieser solche Verachtung gegen ihn ein, daß sie ihm ins Gesicht sagte: „Giebt die Königin sich dem Pöbel preis“? [1]) und ihm so fluchte, daß er von ihr abließ. Noch einige anderen Frauen werden in der Überlieferung genannt, die Mohammed aber schon vor der Heirat wieder entlassen haben soll. So stellte sich die Zahl der Frauen des Propheten, die gegen Ende seines Lebens um ihn waren, auf neun, [2]) denen der Ehrenname „Mütter der Gläubigen“ zuerteilt wurde, [3]) um ihr Ansehen innerhalb der Gemeinde zu heben.

Den legitimen Gattinnen Mohammeds gesellte sich außerdem noch ein unbestimmt großer Kreis von Sklavinnen bei, unter denen die Koptin Maria, Mutter des Ibrahim, besonders namhaft gemacht wird.

So bemühte sich der Prophet nicht etwa, das sittliche Vorbild seiner Gemeinde zu werden und sein Leben mit seiner Lehre streng in Einklang zu bringen, sondern er ging immer mehr darauf hinaus, aus seiner hohen Würde möglichst viele Freiheiten für sich abzuleiten. Daß trotzdem sein Einfluß auf seine Anhänger stets ein bedeutender blieb, verdankt er zumeist der angeborenen Gabe, die Menschen von vornherein für sich einzunehmen, verbunden mit dem sorgfältigen Bestreben, immer wenigstens den Schein des Guten zu wahren. Seine männlich-schöne Gestalt, der Adel in den Zügen, die Würde in den Bewegungen bestrickten schnell die Augen; redete er, so flossen seine Worte in diplomatisch abgemessenen Sätzen, die zwar den witzigen, drastischen, kühn-poetischen Geist vermissen ließen, worin der Araber sonst seine Stärke hat, andrerseits aber einen leutseligen, gewinnenden Ton annehmen konnten. Das ist der Grund, weshalb die Tradition dem Propheten Milde und Sanftmut als Grundzüge seines Wesens zuschreibt, [4]) ohne zu erkennen, daß er diese nur für seine Ergebenen, kaum je für seine Gegner in Bereitschaft hatte. Schließlich konnte die Nachwelt das Bild Mohammeds nicht anders ausgestalten; denn dieser hatte im Buche Gottes schon vor-

[1]) Vgl. Ibn Qotaiba p. 46.

[2]) Ḫadiǵa und Zainab I, welche früher starben, abgerechnet.

[3]) 33, 6.

[4]) Mit solchen und ähnlichen traditionellen Nachrichten, die geschichtlich meist wertlos sind, ist die Abhandlung „Mohammed, ein Charakterbild von E. P. Görgens, Berlin 1878“ angefüllt.

gesorgt, daß ein Idealtypus von ihm bei seinen Lebzeiten der Gemeinde eingeprägt wurde, wenn er sagt:

S. 7, 156.

Der Gesandte, der Prophet, der Ungelehrte, von dem sie bei sich geschrieben finden in Thora und Evangelium, der Tugend befiehlt und dem Übeln wehrt, ihnen Erlaubnis des Guten, Verbot des Unerlaubten zukommen läßt und Bürde und Joch, die auf ihnen lagen, abnimmt;

wozu später noch folgender Lobspruch kam:

S. 9, 129. Gekommen ist auch ein Gesandter aus eurer Mitte, schwer gedrückt von euren Nöten, eifernd für euch, den Gläubigen mild und erbarmungsreich.

VI. Kapitel.

Vordringen des Islams bis an die natürlichen Grenzen Arabiens. Einrichtung der centralen Verwaltung. Mohammeds Tod.

Nach der Eroberung von Mekka verweilte Mohammed daselbst noch einen halben Monat; einen Teil seiner Truppen verwendete er einstweilen dazu, eine gründliche Bekehrung der nächstgelegenen Umgebung vorzunehmen, wobei besonders die alten Heidentempel und Götterstatuen vernichtet werden sollten. So zerstörte Ḫâlid das Haus in 'Ozza in Naḫla, tötete die Priesterin und riß ihr den geweihten Schmuck ab; das Steinbildnis des Suwâ' in Ruhâṭ, des Götzen der Huḏailiten, sank unter den Streichen des 'Amr ben el-'Âṣ, und Menât in Muschallal, einst hochverehrt von Aus und Ḫazraǵ, wurde von Sa'd ben Zaid zertrümmert. Daneben erging der Befehl, alle Hausgötter zu zerbrechen oder zu verbrennen; doch gelang es den Besitzern mancher derselben, sie unter der Hand an entfernt wohnende Beduinenstämme zu verkaufen.[1] Die Äußerlichkeit der Annahme des Islams, zugleich aber das rücksichtslose Auftreten der Muslime läßt sich an folgendem Beispiele ermessen. Ḫâlid drang, nachdem er den 'Ozzatempel zerstört hatte, mit seiner Bekehrungstruppe in den Stamm Ǵaḏîma ein. Als man bewaffnet ihm entgegenkam, forderte er die Leute auf, die Waffen niederzulegen. Sie thaten es, als sie, selbst schon oberflächlich bekehrt, in ihren vermeintlichen Gegnern Muslime erkannten. Nachdem sie so

---

[1] Vgl. Wâqidî p. 350

wehrlos gemacht waren, ließ Ḫâlid sie binden und einen Teil niederhauen, aus Rache für das Blut eines in früherer Zeit erschlagenen Verwandten. Als die Kunde von dem Geschehenen nach Mekka drang, waren Mohammeds Getreuen empört ob dieser „heidnischen“ That; der Prophet selbst erklärte feierlich sich für unschuldig an dem vergossenen Blute und schickte ʿAlî zu dem Überreste des Stammes, um mit reichlichem Wergelde eine Versöhnung der Überlebenden zu bewirken.

Doch größere Ereignisse lenkten bald die Aufmerksamkeit der Muslime auf sich. Wie Mohammed offenbar in der Absicht, den jungen Besitz von Mekka durch Unterwerfung der ganzen Umgegend zu sichern, sein ganzes Heer noch bei sich behielt, so hatten auch die Stämme der Küstenebene Tihâma seinen Angriff schon längst vorausgesehen und sich zu einer mächtigen Koalition zusammengethan. Der Mittelpunkt dieser Bewegung war das kleine, aber wohlbefestigte Ṭâif, auf dem Berge Ġazawân in der Qoʿrakette gelegen, der Sitz des Stammes Ṯaqîf. So lange Mekka heidnisch gewesen war, hatte Ṭâif alle Interessen mit ihm geteilt, so daß beide Städte im Koran die „Doppelstadt“ genannt werden. Nach dem Einzuge Mohammeds in Mekka wurde aber Ṭâif in die Rolle gedrängt, die Fahne des Heidentums und der alten Araberfreiheit zu erheben.

Sollte das mit Erfolg geschehen, so war schnellstes Handeln notwendig, insofern man noch Hoffnung hegen konnte, Mekka werde bei einem Angriffe gemeinsame Sache mit den Angreifern machen. Bei dem großen Einflusse, den die Ṯaqîf unter den Stämmen des Gebirges und der Küstenebene besaßen, war es gelungen, eine Menge von Beduinen zur Heerfolge zu bewegen, die Stämme Naṣr, Ġuscham, Saʿd ben Bakr und andere, die der Kriegsführung dadurch besonderen Nachdruck zu verleihen glaubten, daß sie einen endlosen Troß von Weibern und Kindern, von Kamelen und Schafen hinter sich herzogen. Die Oberleitung des an eine Völkerwanderung gemahnenden Zuges lag dem Namen nach bei Mâlik ben ʿAuf; in der That jedoch operierte jeder Stamm nach altem Brauch auf eigene Faust, besonders wenn man auf ungeahnte Hindernisse stieß.

Mohammed erfuhr durch Späher alle gegen ihn gerichteten Vorbereitungen und ergriff alsdann die Initiative. In den kurzen Tagen seines Zusammenlebens mit Qoraisch hatte

er es durch die ihm eigene Klugkeit im Umgange erreicht, daß sie ihn wieder, und zwar mit einem gewissen Stolze, zu den Ihrigen zählten und die Hoffnung hegten, durch den Anschluß an den Islam für sich eher zu gewinnen, als zu verlieren. So konnte er es wagen, beim Auszuge gegen die Hawâzinstämme, denen seine Gegner zum größten Teile angehörten, 2000 Qoraischiten in die Reihen des Heeres, mit dem Mekka erobert worden war, einzugliedern, ein Wagestück, bei dem jedenfalls im Hintergrunde die Verheißung reicher Beuteanteile nicht fehlte. Mekka selbst wurde für die Dauer des Feldzuges unter die Hut eines Emîrs gestellt.

In siegesgewisser Stimmung marschierten die Muslime durch die von zahlreichen Flußthälern durchrissene Küstenebene gen Süd-Osten, wo man den Feind vermutete. Beim Morgengrauen, da sie in das an Schluchten und Engen besonders reiche Thal Ḥonain eintraten, bekamen sie das gegnerische Heer zu Gesichte, das hier schon während der Nacht kampfbereit aufgestellt war und einen ungeheuren Knäuel darstellte: »vorn die Ḳrieger, hinter ihren Linien die Weiber zu Kamel, hinter diesen die Heerden. Sofort stürzten die feindlichen Reiter aus verborgenen Stellungen auf die Vorhut Mohammeds, welche Ḫâlid führte. Diese hielt den ersten Stoß nicht aus, wandte sich und riß im Fliehen die nachrückenden Mekkaner mit, so daß das ganze Heer in Verwirrung geriet. Wie bei Oḥod hielt nur ein kleiner Haufen von medinischen Getreuen und mekkanischen Familienangehörigen um den Propheten aus und stemmte sich tapfer der anrückenden Hauptmasse der Feinde entgegen.

Es war dies im Augenblick, wo Mohammed wieder die Sakîna, das persönliche Eingreifen Gottes für die Sache des Glaubens, und der Engel Beihülfe sehen zu müssen glaubte.[1]) Nicht el-ʿAbbâs gewaltiger Schlachtruf, den sein Sohn hier in die Geschichte einzuschieben für gut fand, sondern die Tapferkeit ʿAlîs und anderer Gläubigen scheint eine Wendung zum Besseren herbeigeführt zu haben. Nachdem ʿAlî den Bannerträger der Hawâzin zu Falle gebracht hatte, nahm die Mehrzahl der Geflohenen den Kampf wieder auf, drang vor und zwang die Beduinen, die sich durch den Troß den Rückzug versperrt

[1]) 9, 26.

hatten, seitwärts die Flucht zu ergreifen, während die besser geordnete Mannschaft von Ṯaqif noch längere Zeit Stand hielt. Erst als die Hoffnung auf günstigen Erfolg ganz verschwand, zog auch sie sich zurück und warf sich nach Ṭâif, wogegen die irreguläre Masse des Heeres teils sich in Autâs notdürftig sammelte, teils sich in das Hochland zerstreute, wo eine Verfolgung unmöglich war. Der Oberfeldherr Mâlik rettete sich zuerst nach Autâs und floh von da auf die Kunde vom Herannahen einer Abteilung von Muslimen weiter nach Ṭâif. Aller Troß des gewaltigen Heeres, bestehend aus den Weibern und Kindern der Beduinen, sowie ihrem ganzen Besitz an Heerden wurde eine leichte Beute Mohammeds. Vorläufig ließ er jedoch alles unverteilt nach el-Ǵi'râna bringen, um sein Heer sofort zu einem neuen Schlage gebrauchen zu können. Die Eroberung von Ṭâif sollte den Sieg von Ḥonain krönen und zugleich den Triumph Allâhs über seine heidnische Nebenbuhlerin Allât, die in Ṭâif höchste Verehrung genoß, anzeigen.

Doch dieses Unternehmen bot außergewöhnliche und größere Schwierigkeiten, als bei irgend einer anderen arabischen Stadt. Ṭâif war eine Felsenfestung, deren natürliche Stärke durch Steinmauern [1]) und Außengräben [2]) künstlich verdoppelt war. Das erforderte andere Belagerungsmittel, als Mohammed bisher angewendet hatte.

Aus Ǵurasch, einer zu Jemen gehörigen Stadt, soll ihm Ṭofail ben 'Amr oder irgend ein anderer eine Schleudermaschine und zwei Schirmdächer zugeführt haben, [3]) die alsbald gegen die Mauern gerichtet wurden. Doch die Belagerten warfen glühende Pflugscharen auf die Schirmdächer, setzten sie in Brand und erschossen die Muslime, welche in ihrem Schutze Breschen legen wollten. Darüber ergrimmt befahl Mohammed, die Weingärten,

[1]) Vgl. Ibn Hischâm p. 870 (sûr).

[2]) Vgl. Ibn Hischâm p. 876 (baṭn-el-ḫandaq).

[3]) Nach Wâqidi p. 370 hätte hier wieder der Perser Salmân wie bei dem medinischen Grabenbau die Hand im Spiele gehabt und selbst die Wurfmaschine konstruiert. Doch da auch in Ḫaibar solche vorgefunden wurden, so scheinen Kriegsmaschinen unter den Arabern keineswegs so selten gewesen zu sein, wie man annimmt. Es leuchtet ein, daß entsprechend den kunstvollen Stadtbefestigungen auch wirksame Belagerungswerkzeuge den arabischen Städten zu Gebote gestanden haben mögen.

welche den Reichtum von Ṭâif bildeten und seinen Hauptexportartikel, Rosinen, lieferten, zu verwüsten. Doch ob er auch damit so gründlich aufräumte, daß nur die jungen, nicht tragenden Stöcke verschont blieben, so erbitterte er mehr die Bewohner, als daß er sie zur Übergabe bewogen hätte. Als letztes Mittel versuchte er, Zwietracht in die Reihen der Feinde zu tragen, und ließ deshalb durch einen Herold ausrufen, jeder Sklave, welcher aus der Stadt zu den Muslimen überlaufen werde, solle frei sein. Dadurch wurden die Ṯaqîf gezwungen, nicht minder scharf auf jede verdächtige Regung bei ihren Sklaven als bei den äußeren Feinden Acht zu haben. Nachdem so die Belagerung 15—20 Tage ohne Erfolg gedauert hatte, verzichtete Mohammed auf die weitere Fortsetzung und vertröstete sich und die Seinen mit dem Wunsche, Gott möge die Ṯaqîf rechtleiten Die Erfüllung zog sich allerdings noch fast ein Jahr hinaus, bis Ṭâif von Mâlik ben 'Auf, den der Prophet durch Geld in sein Interesse zu ziehen wußte, verlassen, von den umwohnenden Stämmen zuerst isoliert, dann beständig bedroht sich im Ramaḍân des Jahres 9 zur Übergabe verstehen, und seine Freiheit, sowie den heimischen Götterkultus gegen den Islam umtauschen mußte. Obgleich das Heiligtum der Allât vernichtet wurde, bestätigte Mohammed doch wieder den Ḥima oder Bannkreis um Tempel und Stadt, der somit von den Heerden der Beduinen nicht betreten werden durfte.[1])

Mit der erfolglosen Belagerung Ṭâifs schloß der Prophet den Feldzug vom Jahre 8 d. H. und ging nun daran, seine Truppen mit der gewonnenen Beute auszulöhnen. Diese umfaßte ungefähr 6000 Weiber und Kinder der Hawâzinstämme und ihre ganzen kostbaren Heerdenbestände. Durch eine Erklärung, die jetzt ihre Gesandten in el-Ǵi'râna vor Mohammed abgaben, daß sie gewillt seien, den Islam anzunehmen, hofften sie von dessen Großmute alles wieder zu erlangen; doch als dieser sie vor die Notwendigkeit stellte, zwischen ihren Familien oder ihren Heerden zu wählen, entschieden sie sich notgedrungen für erstere, während ihre Habe den Propheten in den Stand setzte, auf leichte Weise gegen andere sich freigebig zu zeigen. Vier Fünftel derselben verteilte er unter seine Krieger, die längst schon nach der Beute geschmachtet hatten;

[1]) Vgl. Wâqidî p. 385.

das Prophetenfünftel wurde zu Ehrengaben benutzt, allerdings für Leute, welche es am wenigsten verdient hatten.

Mohammed hatte die Aristokraten von Mekka zur Teilnahme am Ḥonainzuge bewogen, wobei er es an reichen Versprechungen nicht fehlen lassen mochte. Um diese zu erfüllen und dadurch zugleich den alten Haß gegen ihn zu tilgen, der, wie er längst gelernt hatte, bei keinem Araber tiefer wurzelte als die Habgier, wies er den zwölf angesehensten Qoraischiten, darunter dem Abu Sufjân, Mo'âwija, 'Ikrima und anderen seiner ehemaligen Gegner je 100 Kamele, einer Reihe weniger bedeutender Männer aus Mekka halbmal so viel und darunter als Geschenk zu. In zweiter Linie wurden dann die Beduinenstämme Sulaim und Muzaina, welche das erste Mal mit Mohammed einen Kriegszug unternommen hatten, mit Teilen der Habe ihrer Bruderstämme bereichert.

Eine solche Art der Verteilung mußte sehr ungünstig auf die Kerntruppen von Medina wirken, die überhaupt jetzt sehr geneigt waren, die neuerwachten Sympathien ihres Propheten für Mekka mit Argwohn zu betrachten, zumal da ihnen kurz vorher Schenkungen aus dem Fünftel des Propheten in Aussicht gestellt waren. [1]) Ihr Murren fand lauten Ausdruck in einem Liede Ḥassâns ben Ṯâbit, der mit vorwurfsvollem Tone jetzt dem Propheten zu sagen wagte:

Zu was werden die Sulaim, die stets abseits standen, gerufen, vorzugehen einem Volke, das Obdach und Hülfe (dir) gewährt hat, einem Volk, das Gott Anṣâr genannt, weil sie der rechtleitenden Religion beistanden, als der Krieg in voller Glut flammte?

Schon nahm die Erregung einen bedrohlichen Charakter an und eine Meuterei schien nicht ausgeschlossen, als Mohammed mit Hülfe aller seiner Überredungskunst noch einmal den Sturm beschwichtigte. Er mahnte die Seinen an alle Vorteile, die sie bisher dem Islam zu verdanken gehabt hätten; er räumte ein, daß er die Qoraischiten nur beschenkt habe, um sie der neuen Religion ergeben zu machen, und schloß mit dem rhetorischen Effekte: So mögen denn jene hingehen mit Schafen und Ka-

[1]) Vgl. Ibn Hischâm p. 880.

melen; ihr aber zieht mit dem Gesandten Gottes zu euren Wohnstätten zurück.

Gleich darauf hieß er das Heer aufbrechen und kehrte, nachdem er in Mekka noch eine feierliche 'Omra gehalten, auch einen Statthalter und Religions- und Koranlehrer zurückgelassen hatte, gegen das Ende des Monats Du-l-Qa'da nach Medina heim.

Die Folgen der Teilung von el-Ġi'râna sind vielleicht größer, als die Biographen es uns andeuten; der Stachel des Unmutes in der Brust der Übergangenen saß tiefer, als daß er durch bloße Worte entfernt worden wäre, und bei Mohammed scheint die erste Erregung sich in einem dauernden Grolle fortgesetzt zu haben, der sich im Spüren nach Munâfiq so gehässig, wie kaum je zuvor, kund that. So verging mehr denn ein halbes Jahr, bis der Prophet beschloß, durch eine Expedition größeren Stils die Stimmung in eine andere Bahn zu lenken und den Geist des Gehorsams der Gläubigen auf die Probe zu stellen. Offen proklamierte er deshalb einen Kriegs- oder Raubzug gegen die Rûm, d. h. die christlichen unter griechischer Botmäßigkeit stehenden Stämme der arabisch-syrischen Grenze, während seine frühere Gewohnheit war, das Ziel, dem die Rüstungen galten, möglichst lange geheim zu halten.[1]) Irgend eine zwingende Veranlassung zu dem Zuge lag nicht vor; sagten auch Gerüchte, daß Kaiser Heraklius ein gewaltiges Heer in Syrien zusammengebracht habe, so war es durch nichts begründet, diese Vorbereitungen auf Mohammed zu beziehen. Es kam hinzu, daß der Ruf zu den Waffen in den heißesten Monat des Jahres fiel, während gerade die Erntearbeiten vor sich gingen. Alles deutet somit darauf hin, daß Mohammed den Krieg suchte, um eine Spannung im Inneren der Stadt durch äußern Erfolg zu heben.

Als die Aufforderung erging, sich zu rüsten und zu den Kosten beizusteuern, trat alsbald ein bedeutender Widerstand zu Tage. Nicht nur kamen ganze Schaaren und baten um die Erlaubnis, zu Hause bleiben zu dürfen, sondern es ließen sich auch Stimmen vernehmen, die laut das Thörichte eines Kriegszuges in solcher Jahreszeit tadelten;[2]) andere eiferten gegen die geforderten Steuern, da Gott ihnen auch nichts gegeben habe,[3]) oder verleumdeten jene, die sich dazu bereit erklärten.

[1]) Vgl. Wâqidi p. 391.
[2]) 9, 82. — [3]) 9, 76.

Dadurch hatte Mohammed reichlich Gelegenheit gefunden, mit Koranaussprüchen die ihm mißliebigen Elemente zu geißeln. Er wußte wohl, daß man davor eine starke Scheu hatte;[1]) desto rücksichtsloser fuhr er jetzt gegen sie los. Die Urlaubsuchenden, welche ihn mit Ausreden täuschten, erklärt er für eine Last des Heeres; falls sie mitzögen, würden sie doch nur Meuterei anstiften. Wahrscheinlich im Hinblick auf die Vorgänge in el-Ǵiʿrâna sagt er:

S. 9, 48. Schon suchten sie ehemals Meuterei anzustiften und wirrten dir die Verhältnisse, bis die Wahrheit erschien und Gottes Ratschluß siegreich wurde gegen ihren Willen.

58. Wenn sie von den Almosen mitbekommen, so sind sie zufrieden; wenn nicht, so sind sie erbost.

59. Wären sie doch mit dem zufrieden, was Gott und sein Gesandter ihnen bescheert hat, und sagten: Unsere Genüge ist Gott, er und sein Gesandter wird uns mitteilen von seiner Gnadenfülle; nach Gott steht unser Verlangen!

Als prinzipielle Rechtfertigung seines Verfahrens bei der Beuteverteilung erklärt er jetzt:

60. Almosen (ṣadaqât) kommen zu nur den Armen, den Dürftigen, denen, die sie eintreiben, und denen, deren Herzen zu gewinnen sind; ferner dienen sie den Sklaven zum Loskaufe, den Verschuldeten, den Zwecken Gottes und den Reisenden. Das ist eine Bestimmung von Gott; er aber ist wissend und weise.

Er hatte wahrscheinlich hinsichtlich der Verteilung den Vorwurf hören müssen: Der Prophet ist Ohr, d. h. er läßt sich von Unberufenen beeinflussen. Darauf entgegnet er: Ein Ohr des Guten ist er euch; er glaubt an Gott und traut den Gläubigen.[2])

Er findet, daß der Name Munâfiq allmählich zu schwach sei, um die Bosheit gewisser Gläubigen zu bezeichnen und nennt sie darum einfach Ungläubige, die ein Prophet gerade so streng, wie die Heiden bekämpfen müsse:[3])

81. Bitte um Vergebung für sie oder nicht (das ist gleich); wenn du für sie auch siebzigmal bittest, so wird doch Gott ihnen nicht verzeihen, weil sie Gott und seinen Gesandten verleugnen; Gott aber leitet nicht die Frevler.

[1]) 9, 65. — [2]) 9, 61. — [3]) 9, 67 und 74.

Den Vorwürfen gegen die unbotmäßigen Städter schließt er Beschuldigungen gegen die Beduinen an, die allerhand Gründe für ihr Ausbleiben vorbrachten:

98. Die Beduinen treiben den Unglauben und die Feigheit (nifâq) am weitesten und spielen am geschicktesten die Rolle, die Satzungen nicht kennen zu wollen, die Gott seinem Gesandten offenbart hat.[1])

Starke Mittel waren es also, mit denen Mohammed dieses Mal seinen Willen bei der Gemeinde durchsetzte. Mit dem Gelde, welches zumeist Männer seiner nächsten Umgebung, wie Abu Bekr, 'Otmân, 'Abd-er-Raḥmân u. a. aufbringen mußten, wurde ein Heer von angeblich 30 000 Mann mit 10 000 Pferden ausgerüstet. Dieses rückte im Monate Raǵab aus und zog in nördlicher Richtung über Wâdi-l-Qora und Ḥiǵr, die sagenumwobene Gräberstadt der Tamûd, nach Tabûk, hielt also die damals wie jetzt noch gebräuchliche Karawanenstraße inne. Über Tabûk hinaus wagte sich Mohammed nicht mehr; wahrscheinlich sah er ein, daß die Verpflegung des gewaltigen Heeres in den dürren Steppen unmöglich sein würde, und nahm mit dem Erfolge vorlieb, daß verschiedene christliche Städte des Nordens ihm durch Gesandtschaften huldigten und Verträge eingingen, deren Hauptbedingung die Zahlung einer jährlichen Kopfsteuer von einem Goldstücke für jeden Erwachsenen bildete. Es waren dies die Hafenstadt Aila, wo der Karawanenweg Syriens mit der Schiffsroute von Südarabien sich berührte, weshalb die Pflicht gastlicher Aufnahme reisender Muslime in die Vertragsurkunde mit aufgenommen wurde, ferner die Judenniederlassung Maqnâ,[2]) ein durch Weberei und Fischhandel berühmter Ort, sodann Edruḥ und Ǵarbâ. Auch Dûmat-el-Ǵandal wurde jetzt auf einem Streifzuge von Ḫâlid endgültig unterworfen, ihr König Ukaidir gefangen genommen, doch wieder entlassen und sein Ort nach Auferlegung der Kopfsteuer in die Ḏimma oder Schutzgenossenschaft Gottes und seines Gesandten gestellt. Hierauf trat das Heer den Heimweg an und gelangte im Monat Ramaḍân wieder nach Medina. —

---

[1]) Die auf die Beduinen bezüglichen Verse könnten auch in die Zeit nach Beendigung des Feldzuges fallen.

[2]) Am südlichen Teile des 'Aqabagolfs gelegen (28° 24' nördlicher Breite), vgl. Burton, Midian.

Kaum war Mohammed wieder zurückgekehrt, so fand er Gelegenheit, seine Unduldsamkeit gegen jede Neuerung, die nicht von ihm stammte, zu beweisen. Zwölf oder fünfzehn Männer vom Stamme Sâlim, denen der weite Weg zur Moschee in Medina an kalten und regnerischen Tagen schwierig vorkam, hatten sich ein eigenes Gebetshaus gebaut und dasselbe während der Zeit benutzt, wo Mohammed in Tabûk weilte. Daß sie damit beabsichtigt hätten, der Moschee des Propheten Konkurrenz zu machen, ist gerade so lächerlich, wie die weitere Angabe unwahrscheinlich, sie sei für Abu 'Âmir, das Haupt der ehemaligen christlichen Partei, gebaut. Mohammed glaubte indessen, den Bau auf einen Anschlag von Munâfiq zurückführen zu müssen und gab darum Befehl, ihn einzureißen und zu verbrennen. Zugleich benutzte er diesen Anlaß, um zum letzten Male im Koran gegen die inneren Religionsfeinde vorzugehen. Kurz hinterher schied auch 'Abd-Allâh ben Ubaj, „der Häuptling der Munâfiq", aus dem Leben, nachdem er längst zum Schatten von dem, was er vor Mohammeds Ankunft in Medina dargestellt hatte, geworden war. Die zahlreichen Demütigungen und Verketzerungen, welche der Prophet ihm im Leben hatte zu teil werden lassen, suchte dieser dadurch, daß er über seiner Leiche das Gebet verrichtete, in etwa wieder gut zu machen.

Doch die Hauptbedeutung des Jahres 9 für den Islam beruht nicht auf den Ergebnissen und Folgen des Zuges nach Tabûk, sondern in der prinzipiellen Regelung des Verhältnisses der unterworfenen Völker zum Staatsmittelpunkte. Mohammed kam endlich dazu, die Form zu finden, in welcher der Islam die Besiegten nicht nur in Unterwürfigkeit halten, sondern auch dauernd nutzbar machen konnte. Hatte man ehedem die ersten jüdischen Stämme nach ihrer Besiegung außer Landes gewiesen oder hingeschlachtet und dadurch zwar einmalige große Beute gewonnen, doch die fruchtbarsten Strecken Arabiens entvölkert und entwertet, so war es schon ein Fortschritt gewesen, wenn man Ḫaibar und Wâdi-l-Qora in den Händen ihrer ehemaligen Besitzer ließ und als Tribut die Hälfte des Bodenertrages verlangte, wobei Sieger und Besiegte ihre Rechnung fanden. Andrerseits hatte Mohammed von den ersten arabischen Stämmen, die er durch Krieg bezwang, außer der zufällig gemachten Beute, wahrscheinlich keine feste Steuer erhoben, da eine solche den

habgierigen Beduinen die neue Religion unerträglich gemacht hätte. Doch als durch den Fall Mekkas der Besitz von Ḥiġaz hinreichend gesichert schien und der Krieg nur Mittel zur Machterweiterung, nicht mehr zur Selbsterhaltung wurde, da war die Regelung der Abgaben ein unabweisbares Bedürfnis, weil schon der älteste Islam auf dem Prinzip des Tributs gegründet worden war; die Beute mußte zurücktreten und die regelmäßige Steuer sich ausbilden.

Jetzt wird der alte Unterschied zwischen Heiden und Männern der Schrift, d. h. Christen und Juden, der bisher nur dogmatische Bedeutung gehabt hatte, im praktischen Sinne verwertet. Jene bestanden in Arabien – und weiter vermochte ja Mohammed in seinem Leben nie zu sehen — nach der Eroberung der städtischen Centren Mekka und Ṭâif teils aus Ackerbauern, so besonders in Jemâma und Jemen, teils aus viehtreibenden Nomaden, so im ganzen Neǵd: diese hingegen waren nur Stadtbewohner, die von Handel und Industrie lebten. Ihrer Mehrzahl nach gehörten sie zum oströmischen Reiche, von dem sie schon seit langen Zeiten mit Geld besteuert gewesen waren. Diese Art der Abgabe fand Mohammed, nachdem er sich mit Beute genügend beladen hatte, nachahmungswert und wandte sie zuerst bei der Bevölkerung von Taimâ im Jahre 7 d. H., oder nach anderem Berichte [1]) bei den Christen von Naǵrân an. In weiterem Umfange befolgte er dieses System bei den im Feldzuge von Tabûk unterworfenen Städten, indem er, wie oben bemerkt, eine feste jährliche Kopfsteuer von einem Goldstücke für jeden Erwachsenen, Mann wie Frau, Freien wie Sklaven, [2]) einführte. Dieses Besteuerungsverfahren wird vom Koran wohl um die gleiche Zeit mit folgenden Worten sanktioniert worden sein:

S. 9, 29. Bekämpft diejenigen, welche nicht glauben an Gott und den jüngsten Tag, die nicht für heilig halten, was Gott und sein Gesandter geheiligt, die nicht der Religion der Wahrheit anhängen, vom Volke der Schrift, bis sie Kopfsteuer (ǵizja) geben und unterworfen sind.

Inkonsequent muß es hiernach erscheinen, wenn auch die persischen Feueranbeter, die nicht unter den Begriff „Männer der Schrift"

[1]) Vgl. Belâḏorî p. 68.

[2]) Vgl. Ibn Hischâm p. 900.

gehören, wie diese nur zur Zahlung der Kopfsteuer herangezogen werden, z. B. in Haǵar und Jemen; [1]) das mag aber in der vollständigen Unklarheit Mohammeds über die Religion jener Leute, sowie darin, daß auch sie vorher ähnlicher Besteuerung unterworfen waren, seinen Grund haben. Bei einzelnen Industrieorten machte Mohammed die bemerkenswerte Veränderung, daß er wertvolle einheimische Produkte an Geldes statt verlangte; so wurde den Leuten von Naǵrân die jährliche Lieferung von 2000 Mänteln eigener Weberei, jeder eine Unze Gold oder 40 Drachmen wert, auferlegt, [2]) und den Städten von Jemen freigestellt, in Geld oder in Kleidungsstoffen ihre Verpflichtungen zu erfüllen.[3])

Ganz anders aber war das Verfahren, welches Mohammed gegen die vordem freien und unbesteuerten Land- und Steppenbewohner, die sämtlich Götzendiener waren, einschlug. Gegen sie blieb dasjenige Regel, was beim Kampfe gegen Mekka gegolten hatte: Beständige Fehde, bis sie Muslime werden, das Gebet verrichten und Zakât geben. Diese Zakât oder Ṣadaqa ist die Almosenabgabe an die Gemeinde und soll der ursprünglichen Idee nach religiösen Zwecken zu Gute kommen; hingegen die Ǵizja der Andersgläubigen, in seltenen Fällen auch Ṣadaqa genannt, wird an den Staat abgeliefert und findet ihre Verwendung mehr in Staatszwecken. Die Zaqât soll moralisch wirken, daher heißt es S. 9, 104: Nimm von ihrem Besitze Almosen, wodurch du sie reinigst und sühnst. Die Ǵizja aber ist eine Strafabgabe.

Die üblichste Form der Zakât war der Zehnte von dem, was der Boden hervorbrachte, [4]) besonders von Weizen, Gerste, Datteln und Rosinen, wobei aber bald der Unterschied von Erdreich, welches von Natur und solchem, das künstlich bewässert war, eingeführt wurde; für letzteres genügte die Abgabe des Zwanzigsten. [5]) Weiterhin kam die Zakâtsteuer bei den Viehbeständen in folgender Weise in Anwendung:

Von 40 Kamelen wurde ein zweijähriges weibliches Jungtier, von 30 ein männliches zweijähriges Jungtier genommen; bei klei-

[1]) Vgl. Belâḏori p. 71.
[2]) Vgl. Belâḏori p. 64.
[3]) Vgl. Ibn Hischâm p. 956.
[4]) Vgl. Belâḏori p. 58.
[5]) Vgl. Ibn Hischâm p. 956, Belâḏori p. 70.

neren Beständen wurde für je 5 Kamele ein Schaf geliefert. Für Rinderherden, die jedoch in Arabien nicht häufig waren, trat ein gleiches Verfahren ein.[1]) Die Ausführungen dieser Bestimmungen lag in der Hand von Steuerempfängern, meist Leuten aus der Umgebung des Propheten, oder auch bei ganzen Stämmen, denen dann ihre Nachbarstämme unterstellt wurden.[2])

Die weitere Entwicklung des Steuerwesens, wie es nach der Unterwerfung Syriens und Mesopotamiens durch 'Omar eingerichtet wurde, die Katastrierung alles Landes in Boden, von dessen Ertrage der Zehnte genommen wird, und solchen, welches der Grundsteuer, Ḫarâǵ, unterlag, hat Mohammed noch nicht vorgesehen; die Andersgläubigen oder Männer der Schrift, mit denen er zu thun hatte, waren eben Städtebewohner, und ihre Kopfsteuer gilt darum für Ḫarâǵ;[3]) später waren die Männer der Schrift dort, wo sie ihre Religion behalten hatten, vorwiegend Ackerbauer und zahlten dann doppelte Steuer, Ǵizja, die Kopfsteuer, und Ḫarâǵ, die Abgabe für Benutzung des Bodens.

Die einfachen Verhältnisse der Besteuerung gegenüber den Männern der Schrift machte für Mohammed die Sache bald spruchreif, so daß er sich im Koran darüber ausließ; das verwickeltere System des Zaqâtabgaben aber findet sich nur in Schreiben, die auf Mohammed zurückgeführt werden, doch auffälligerweise noch nicht im Koran.

Äußerlich betrachtet, sieht das Steuersystem Mohammeds einer bloßen Ausbeutung der im Grunde armen Bevölkerung Arabiens sehr ähnlich; doch entspricht immerhin dem Gewinne

[1]) Sehr detaillierte Nachrichten, die vielleicht schon die Praxis der Nachfolger Mohammeds bezeichnen, giebt Wâqidi p. 419: Von Schafen bis zu 120 eins, bis 200 zwei, bis 300 drei und für jedes weitere Hundert eins mehr. Von Kamelen bis zu 24 Stück ein Schaf für je 5 Kamele, von 25—35 ein einjähriges weibliches Jungtier, oder ein zweijähriges männliches Jungtier, von 46—60 ein reifes weibliches Tier, von 61—75 ein fünfjähriges weibliches Tier u. s. w. Von Rindern unter 30 nichts, von 30 an ein dreijähriges männliches oder weibliches Tier, von 40 an eine ausgewachsene Kuh. Ziegen und altersschwache oder mit einem Fehler behaftete Tiere werden nicht angenommen.

[2]) Ein ehrenvolles Vorrecht scheint die Selbstbesteuerung ohne Zuziehung der Beamten gewesen zu sein. Die häufige Phrase lâ 'aschr walâ haschr (Ibn Sa'd, No. 22, 28 u. s. w.) scheint diesen Sinn zu haben.

[3]) In dieser Bedeutung findet sich auch kargâ im Talmud und ḫarǵ im Koran 18, 93; in 23, 74 steht ḫarǵ und ḫarâǵ allgemein für Zakât.

des Propheten auch ein solcher auf Seiten der Steuerzahler. Jedem, der durch Leistung von Abgaben seine Zugehörigkeit zur Gemeinde oder Schutzgenossenschaft (dimma) des Islams bekundete, wurde Friede und Sicherheit nach innen wie nach außen gewährleistet, mochte voraufgegangen sein, was wollte; [1]) damit schlug der Islam alles früher vergossene Blut nieder, tilgte mit einem Mal uralte Fehden und schuf einen neuen Rechtsboden, auf welchem keine Ansprüche der Vorzeit mehr bestehen blieben, wenn sie nicht den Satzungen des Korans entsprachen oder durch Übereinkommen mit Mohammed bestätigt wurden. Besonders fanden jetzt alte Streitigkeiten um Landbesitz [2]) und Macht einen Schiedsrichter, dessen Wort und Brief von allen geachtet wurde. Je mehr diese Einsicht bei den Stämmen und Geschlechtern Arabiens, welche dem Islam bisher fern gestanden hatten, durchdrang, desto zahlreicher wurden die Gesandtschaften, die in

[1]) Selbst eine Räuberbande, bestehend aus Geächteten von den Stämmen Kinâna, Muzaina u. s. w. und aus Sklaven, die im Gebirge der Tihâma hauste, erhielt durch Aufnahme in den Islam Recht und Ehre zurück, vgl. Ibn Sa'd No. 46 bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten IV.

[2]) Wellhausen (Sk. u. Vorarb. IV. 95) geht wohl zu weit, indem er aus mehreren von Mohammed schriftlich bestätigten Gebietsanweisungen eine neue Phase des verbürgten Grundbesitzes herleitet, während „es vorher offenbar keine schriftliche und überhaupt keine sicheren Titel gab“. Mir scheint, daß es in Arabien jederzeit gerade so gut einen festen Besitz gab, wie in anderen Ländern; derselbe wurde durch Eintreten in die Dimma oder Schutz des Islams von neuem gewährleistet. Nur mußten bei dem Nomadenleben vieler Stämme die Grenzen verschiedener Distrikte schwankend bleiben, und während hier vor Mohammed das Recht des Stärkeren galt, gab der Islam darüber feste Entscheidungen. So wird bei Ibn Sa'd No. 23 mehreren Unterstämmen von Ṭaj dasjenige Gebiet, welches sie beim Übertritte zum Islam gerade innehatten, bestätigt, und dem entsprechend in No. 24 ihren Nachbarn und Rivalen, den Asad, geboten, den jetzigen Besitz der Ṭaj zu achten. Die zahlreichen Belehnungen von meist unbedeutenden und kaum zu lokalisierenden Gebieten an Privatpersonen sind auch wohl alle als Urteile Mohammeds bei Grenzprozessen, die ihm vorgetragen wurden, anzusehen, worauf auch der häufige Schlußsatz hindeutet: Keiner soll (fürderhin mehr) den Besitz anfechten. Doch kommt auch genug Apokryphes in diesem Genre von Urkunden bei Ibn Sa'd vor, z. B. wenn schon Ḥibra (Hebron) und 'Ainûn in Palästina von Mohammed einem Araber zugesprochen werden, ferner wenn über dasselbe Gebiet verschiedene Besitzurkunden ausgestellt worden sind, wie No. 22 u. 31, No. 31, No. 34 u. 36.

Medina einliefen, um dem Propheten zu huldigen und nebenher allerhand irdische Sonderzwecke zu erreichen. Deshalb nennen die arabischen Historiker das Jahr 9 d. H. auch Jahr der Gesandtschaften, wiewohl mit noch größerem Rechte das Jahr 10, in welchem sich der Interessenaustausch zwischen dem Islam und Arabien noch stärker fortsetzte, diese Bezeichnung verdiente. Es hält schwer, sich ein klares Bild von der Aufeinanderfolge dieser Ereignisse zu machen, da bei den meisten derselben nähere Daten nicht überliefert sind; doch scheint es, daß der Feldzug nach Tabûk den Anstoß dazu gegeben hat, worauf sich die Bewegung durch das Mittelland Arabiens bis in die südlichen Landschaften fortpflanzte.

Mit den Städten auf der Linie am 'Aqaba bis Dûmat-el-Ǵandal unterwarfen sich die Wanderstämme der Grenzdistrikte nach Syrien zu, die Balî, Fazâra, sowie die christlichen Bahrâ. Von größerer Bedeutung war es, daß die Tamîm, deren Sitze oder Weideplätze fast von der Euphratmündung bis Baḥrain und Jemâma sich hinzogen,[1]) eine stattliche Deputation in die Stadt des Propheten schickten, wo sie nach einem poetischen Redekampfe mit Ḥassân ben Ṭabit das Glaubensbekenntnis ablegte. Einige tadelnde Worte in S. 49, 1—5, den Gesandten Gottes nicht durch ungebührliches Rufen vor seinen Privatgemächern zu stören, sollen auf sie gemünzt sein. Von den Nachbarn der Tamîm nach Süden zu, den 'Abd-el-Qais, kam allerdings erst im Jahre 10 el-Ǵârûd ben 'Amr mit Begleitern nach Medina, um seinen Christenglauben abzuschwören; nach seiner Rückkehr scheint er mit Erfolg unter seinen Landsleuten den Islam verbreitet zu haben.

Der Stamm Ṭaj, in den Thälern des Schammârgebirges ansässig, war zu Beginn des Jahres 9 das Ziel einer von 'Alî befehligten Expedition gewesen, die besonders die Zerstörung des Götzenbildes el-Fulûs bezweckte; seine Unterwerfung machte im Jahre 10 Fortschritte durch die Verhandlungen des ritterlichen Zaid-el-Ḥail mit Mohammed, welch letzterer ihm größere bis dahin umstritten gewesene Landflächen zusprach.

Der Hauptstamm der Landschaft Jemâma, Ḥanîfa, schickte im Jahre 10 seine Gesandten an den Propheten, die den Samen des

[1]) Vgl. Ibn Ḥauqal p. 29.

Islams in die Fruchtgefilde ihres Landes trugen; die Ernte dieser Saat hielt jedoch zunächst nicht Mohammed, sondern Maslama, von den Muslimen verächtlich Musailima oder Klein-Maslama genannt, welcher Mohammeds Lehren zwar im Großen und Ganzen beibehielt, einiges indessen in eine neue Form, die dem nationalen Bewußtsein des Volkes von Jemâma mehr entsprach, goß und vielfach veredelte. Er scheint sich nicht geradezu als Prophet seines Volkes aufgespielt zu haben, sondern nur als Lehrer und Gesetzgeber, wie denn seine Suren, welche nach dem Muster der mohammedanischen ohne rechte Originalität entstanden, zum Unterschiede von jenen nicht Gott selbst in den Mund gelegt sind, sondern sich als rein persönliche Ergüsse geben. Durch Betonung des nationalen Standpunktes brachte Musailima es aber zu solcher Macht, daß er es wagen konnte, Mohammed den Vorschlag einer friedlichen Teilung Arabiens zu machen, wobei die beiden Urstämme Moḍar und Rabî'a, d. h. der Westen und Osten von Mittelarabien den Kern der beiden Reiche abgeben sollten. In der schriftlichen Antwort hierauf von Mohammed als „Lügner" bezeichnet, blieb er, ohne mit dem Islam in Krieg zu geraten, doch bis in die Regierungszeit des Abu Bekr selbständig.

In der Südostecke Arabiens, 'Oman, war der Stamm Azd schon nach Ḥonain auf einem Streifzuge von 'Amr ben el-Âṣ zur Annahme des Islams gezwungen worden und bewies in der Folgezeit großen Eifer zur weiteren Ausbreitung desselben. Einer Gesandtschaft von ihnen gab Mohammed den Auftrag, ihre Nachbarn mit Waffengewalt zu bekehren; sie suchten deshalb das wohlbefestigte, von jemenischen Stämmen verteidigte Ǵurasch zu erstürmen und erzielten wenigstens den einen Erfolg, daß die Stadt mit Mohammed selbst zu paktieren begann und den Islam unter der Bedingung annahm, daß der alte Ḥima oder Bannkreis ihr erhalten blieb.

Jemen, der in eine Menge von Miḫlâf oder Grafschaften zersplitterte Südwesten Arabiens, hatte schon längst die innere Kraft nicht mehr, um sich neuen Entwicklungen entgegenzustemmen. So erschienen schon im Jahre 9, bald nach dem Feldzuge von Tabûk Enkel der alten Sabäer, die Vertreter der Ḥimjârstämme von Ro'ain, Ma'âfir und Hamdân vor dem Propheten und huldigten ihm; sie erhielten einen Brief, der ihnen die Religions-

pflichten, nicht minder aber die zu leistenden Steuern klar machen sollte, und zu ihrer gründlicheren Belehrung wurde ihnen ein alter Gefährte Mohammeds, Moʿaḏ, in ihre Heimat mitgegeben. Noch verhielten sich die übrigen Stämme zurückhaltend, bis zu Anfang des Jahres 10 Ḫâlid ben el-Walîd in der Gegend von Naǵrân erschien, um mit der ihm eigenen militärischen Weise das Bekehrungswerk zu besorgen. Er stellte den mächtigen heidnischen Stamm el-Ḥâriṯ ben Kaʿb, die Bewohner des Landkreises Naǵrân — die christliche Stadtbevölkerung hatte nämlich schon vor dem Zuge nach Tabûk mit Mohammed verhandelt — vor die Wahl: Entweder Bekehrung oder nach Ablauf von drei Tagen Krieg! Erschreckt wählte man ersteres und schickte eine Gesandtschaft nach Medina, um dem Propheten den Schwur des Gehorsams abzulegen. Mehr noch als Ḫalids Strenge scheint aber die beständige Feindschaft der Nachbarstämme unter einander die rasche Reformierung des Südens durch den Islam gefördert zu haben; so beeilten sich die Leute vom Stamme Murâd, die von Hamdân in blutiger Schlacht dezimiert worden waren, den Propheten von ihrem freiwilligen Übertritte zum Islam zu benachrichtigen, worauf dieser dem Führer der Gesandtschaft sagte: Dein Volk soll im Islam nur Gutes erleben, und ihn als Herrscher über Murâd, Zubaid und Maḏǵaf bestätigte. Das reizte gewinnsüchtige Fürsten zur Nachahmung, und die Folge davon war, daß auch sie sich an den Hof des Propheten drängten und ihm huldigten: so die Beherrscher der Kinda, Ḫaulân, Ṣadif, Maḫârib und andere. Von großem Einflusse auf die Annäherung Südarabiens an die neue Lehre war die Sendung ʿAlîs nach Jemen, der Ḫâlids Werk, doch in anderem Geist, mit Milde und Schonung fortsetzte. Die sicherste Bestätigung für die Weite des Umkreises, in welchem sich gegen den Schluß des Jahres 10 d. H. die Araber zu Gehorsam gegen den Propheten verpflichtet hatten, bietet die Nachricht von der Einsetzung von Statthaltern (Emîr) und Steuereintreibern (Moṣaddiq) über Naǵrân, Ṣanʿâ und Ḥaḍramaut, über Baḥrain, Ṭaj und zahlreiche Einzelstämme.[1])

So befand sich das Staatswesen des Islams in mächtigem Aufschwunge; mochte es auch noch nicht überall die natürlichen Grenzen Arabiens berühren, mochte im Inneren der

[1]) Vgl. Ibn Hischâm p. 965.

Halbinsel noch eine starke, selbstbewußte Koalition um Musailima geschaart dem Islam und Qoraischitentume entgegenstehen, mochten endlich da, wo die Biographen von unterworfenen und bekehrten Völkerschaften reden, oft nur einzelne Parteien unter denselben gemeint sein, so konnte es doch nicht zweifelhaft sein, daß in absehbarer Zeit Politik und Waffengewalt Mohammed zum Herrscher über alle Araber machen würde. Welches Verhältnis er alsdann zu den beiden Großmächten Ostrom und Persien, deren Besitz dadurch beeinträchtigt worden wäre, eingeschlagen haben würde, darüber lassen sich aus Mangel an Nachrichten nur unsichere Vermutungen aufstellen. Vollständiger als der Staatsgedanke konnte das religiöse System des Islams für abgeschlossen angesehen werden; wenigstens erwies sich Mohammed als unfähig, demselben noch wesentliche Teile anzufügen. Der dogmatisch-ethische Geist desselben hatte schon gegen Ende der mekkanischen Periode ausgegoren; an seine Stelle war in Medina eine praktische Religion getreten, die in der Befolgung genau festgesetzter Formalitäten und vor allem im blinden Gehorsam gegen den Gesandten Gottes bestand. Vieljährige Übung hatten sie auch schon stereotyp werden lassen, und großartige äußere Erfolge, die Frucht dieses Geistes, gaben dem Propheten die Gewähr für die Vollständigkeit und Vollendung seiner Religion.

Das letzte, was in ihr noch geregelt wurde, betraf die Ausnahmestellung des mekkanischen Gotteshauses. Nach der Eroberung der Stadt scheint der Zutritt zu demselben im Interesse des qoraischitischen Handels auch den Heiden noch erlaubt worden zu sein; doch nach Ablauf eines Jahres, als die Götzendiener in immer entferntere Stellungen gedrängt wurden, war Mohammed nicht mehr gewillt, andere als die Gläubigen zum Haupttempel des Islams zuzulassen. Als deshalb die Zeit des mekkanischen Festes wieder herannahte, schickte er Abu Bekr in die heilige Stadt, um den Gang des Festes zu leiten und am Tage der Opferfeier in Mina der Pilgerversammlung Folgendes anzukündigen: Nach Ablauf dieses Jahres darf kein Götzendiener mehr die Wallfahrt unternehmen und niemand mehr nackt den Umlauf um das heilige Haus verrichten.[1]) Wohl zur Beschwichtigung der Be-

[1]) So die älteste Tradition bei Buḫârî III. 71.

denklichkeiten, die deshalb unter den Qoraischiten entstanden, wurde folgender Koranvers offenbart:

S. 9, 28. Ihr Gläubigen! Die Götzendiener sind unrein; deshalb sollen sie sich dem geweihten Gotteshause nach diesem ihrem Jahre nicht nahen. Wenn ihr aber Mangel fürchtet, nun, Gott wird euch aus seinem Gnadenüberschwange bereichern, wenn er will; denn er ist weise und gerecht.

Konnte er so die Heiden aus dem Bannkreise von Mekka ausschließen, so versagten ihm die Kräfte, um auch all das tiefheidnische Wesen, welches in der Verehrung des heiligen Hauses und den damit zusammenhängenden Bräuchen, vor allem im Ritus des mekkanischen Festes steckte, wegzuschaffen. Hatte er — so kann man mutmaßen — vielleicht gehofft, mit der Zeit all dies islamisch umdeuten zu können, wie er es ehemals mit der Gründung der Ka'ba und der Einrichtung der Pilgerfahrt gethan, und hatte er deshalb schon zweimal nach Eroberung der Stadt die Festzeit verstreichen lassen, ohne sich selbst an die Spitze der Pilger zu stellen? Hatte er es darum vorgezogen, stets nur die 'Omra, die sogenannte kleine Wallfahrt mit beschränkterem Ceremoniel abzuhalten? Jedenfalls ist es ihm nicht gelungen, dem spröden Stoff eine geistige, zu seiner übrigen Lehre passende Seite abzugewinnen, und ebenso wenig die schon herübergenommenen Teile desselben wieder auszuscheiden. So entschloß er sich denn zu Ende des Jahres 10 d. H., alles, wie es früher gewesen war, dadurch zu sanktionieren, daß er die Leitung des Festes selbst übernahm. Es war dies, im Lichte seiner Entwicklung betrachtet, nicht der „schönste Triumphzug, der je einem Sterblichen zu teil geworden ist", wie Sprenger[1]) sich ausdrückt, sondern mehr der entehrende Gang unter das heidnische Joch, so glänzend auch die äußeren Umstände dabei aussehen mochten, ein verhängnisvolles Vermächtnis für die junge Religion des Islams. Abschiedswallfahrt oder Wallfahrt der Vollendung nennen die Biographen diesen letzten öffentlichen Akt im Leben Mohammeds, da er mit all seinen Weibern und ungezählten Gläubigen nach Mekka aufbrach und sich hier der Verrichtung aller alten Bräuche während der drei Tage des Festes unterzog.[2]) Das

[1]) Leben und Lehre Mohammeds III. 515.

[2]) Daß ernstdenkende Gläubige sich darüber doch ihre eigenen Gedanken gemacht haben mögen, kann man daraus schließen, wie der Kalif 'Omar

einzige Geistige, was er noch hinzuzuthun wußte, war die Predigt. Die erste hielt er in Mekka, die zweite in 'Arafa, die dritte in Mina. Das wurde, wie alles, was er bei dieser Gelegenheit beobachtete, Regel für die Nachwelt.[1] In diesen Ansprachen soll Mohammed die Heiligkeit und Unverletzlichkeit von Gut und Leben aller Muslime betont haben; jeder ist des anderen Bruder, und alle bilden eine Brüderschaft, in welcher einer dem anderen so viel Gutes zukommen lassen soll, wie er sich selber zu verschaffen sucht. Der Idee der Brüderlichkeit widerspricht aber das Zinsnehmen, weshalb es verboten wird; ihr widerspricht die Blutrache, allerdings nach des Propheten Idee nur in Fällen, die noch von Heidenzeiten her ausstehen: sie werden deshalb niedergeschlagen. Die Männer sollen Verpflichtungen haben ihren Weibern gegenüber, wie diese gegen jene; doch ward dabei die Unterthänigkeit des Weibes besonders stark hervorgehoben.

Auch die Einführung des reinen Mondjahres ohne Schaltmonat soll bei dieser Festfeier stattgefunden haben; doch kann man nach dem Koran vermuten, daß schon vor dem Zuge nach Tabûk diese Neuerung seinen Ausdruck erhielt und zwar in Sure 9:

36. Die Zahl der Monate bei Gott beträgt zwölf, nach der Vorschrift Gottes an jenem Tage, da er Himmel und Erde schuf; darunter sind vier geweihte;[2] das ist der feste Gottesdienst. Darum

---

bei Gelegenheit einer Wallfahrt nach Mekka den schwarzen Stein anredete: Du bist doch nur ein Stein, sagte er, der nicht vermag zu nützen noch zu schaden; und hätte ich nicht gesehen, wie der Gesandte Gottes dich geküßt, so würde ich dich nicht küssen; vgl. Mâlik ben Anas Muwaṭṭa', p. 143 (Lahore a. 1291). Dieselbe Äußerung wird auch Abu Bekr zugeschrieben, vgl. Sujûṭi, Kalifengeschichte (Qâhira a. 1305) p. 34.

[1]) Allerdings soll auch schon Abu Bekr, der Festleiter vom Jahre 9 diese drei Predigten gehalten haben, vgl. Wâqidî p. 417, doch wird man annehmen müssen, daß dieses auf Anweisung des Propheten, nicht in Nachahmung alten Brauches, geschah. Eine Neuerung Mohammeds ist es wahrscheinlich auch, daß er eine Station in 'Arafa ansetzte, während ehemals die Qoraischiten nur bis Ǵam' pilgerten. 'Arafa scheint ursprünglich mit dem mekkanischen Allâhkulte nichts zu thun zu haben, wohl aber Ǵam', wie denn die Qoraischiten die Begründung ihrer Sitte in den bemerkenswerten Worten gaben: Wir sind ja das Volk Allâhs (d. h. und keines anderen Gottes), vgl. Wâqidî p. 427 f.

[2]) Die Proklamierung der 4 heiligen Monate verliert dadurch, daß in ihnen der Kampf erlaubt wird, alle Bedeutung für den Islam, und so wurde bald als heiliger Monat nur noch der Fastenmonat Ramaḍân angesehen.

thut in ihnen euch (gegenseitig) kein Unrecht, doch bekämpfet (darin) die Götzendiener allesamt, gleichwie sie euch allesamt bekämpfen, und wisset, daß Gott mit denen ist, die ihn fürchten.

37. Der Schaltmonat aber ist ein überflüssiger Zusatz aus dem Heidentume, durch welchen die Ungläubigen sich irre leiten u. s. w.

Nach Beendigung der Wallfahrtsceremonien kehrte Mohammed nach Medina zurück und ging zwei Monate lang allen seinen gewohnten Verrichtungen mit solcher Frische nach, daß niemand seine baldige Auflösung vermutet hätte. Noch um das Ende des Monats Ṣafar im Jahre 11 d. H. hieß er den jungen Usâma ben Zaid mit einer auserlesenen Schaar, in der viele der ältesten Fluchtgenossen sich befanden, einen Raubzug gegen die oströmische Grenze unternehmen, entweder nach der Landschaft Dârûm [1]) oder wahrscheinlicher nur gegen den Ort Ubna, unweit der Belqâ. Doch ehe dieser noch das Weichbild von Medina verlassen hatte, überkam in den ersten Tagen des Monats Rebî' I den ungefähr dreiundsechzigjährigen Propheten ein heftiges Fieber. Die Tradition bezeichnet es als die Folge eines nächtlichen Ausganges zu dem östlich von der Stadt gelegenen Friedhofe Baqî'; nachdem er hier über den Gräbern seiner alten Genossen, der Kämpfer von Badr und Oḥod, sein Gebet verrichtet habe, sei er von einem quälenden Kopfschmerz ergriffen worden, der sich bald zum Fieber steigerte. Das hinderte ihn jedoch nicht, noch einige Tage in der Gemeinde zu wirken, bis ihn bei einem Besuche in der Hütte seiner Frau Maimûna plötzlich die Schwäche überwältigte. Seinem Wunsche gemäß wurde er in die Wohnung seiner Lieblingsfrau 'Âischa überführt. Versuche, durch Güsse kalten Wassers die Fieberglut zu mildern, waren von keinem Erfolge, ebenso wenig ein abessinisches Heilmittel, das ihm einige um ihn versammelte Weiber in das Ohr träufelten. Noch versah sich keiner der Freunde eines ernsten Ausganges. In der Morgenfrühe von Montag, dem 12 Rebî' I, flackerte das Lebenslicht des Kranken noch einmal vor dem Verlöschen auf: er verließ sein Lager und zeigte sich für wenige Augenblicke seiner beim Gebet versammelten Gemeinde. Gleich darauf aber trieb es ihn wieder

[1]) Vgl. Maqdisî p. 174: „Ein Distrikt von Bait Ǵibrîn" (Eleutheropolis in Palästina).

zum Hause der 'Âischa zurück; wie er sich erschöpft an ihre Brust lehnte, durchfuhr ihn ein plötzlicher Krampf, sein Blick ward stier, sein Mund murmelte einige Worte, dann sank er tot nieder. Am Tage darauf wurde sein Leichnam von den nächsten Freunden gewaschen, angekleidet und der Gemeinde zur Besichtigung aufgebahrt; um Mitternacht begrub man ihn an eben der Stelle, wo ihn der Tod überrascht hatte. Zum Nachfolger in seiner politischen Wirksamkeit und zum Leiter der Gemeinde erwählte man auf Vorschlag 'Omars Abu Bekr, weil Mohammed selber keinerlei Verfügungen über die Nachfolge hinterlassen hatte; doch in die Lücke zu treten, welche für die religiöse Gesetzgebung entstanden war, wurde niemand für würdig gehalten, und so mußte von jetzt ab des Propheten schriftliches Vermächtnis an die Gläubigen, der Koran, sein lebendiges Wort und seine persönliche Führung ersetzen.

Erläuterung zum Plane der Stadt Mekka.

(Zeichnung nach C. Snouck-Hurgronje.)

1. Stadtviertel Ǵirwal.
2. " el-Bâb.
3. " es-Schubaika.
4. " Sûq eṣ-ṣaǵir.
5. " el-Masfala.
6. " Bâb el-ʿOmra.
7. " es-Schâmijja.
8. " es-Suwaiqa.
9. " el-Qarara
10. " er-Rakûba.
11. " en-Naqa.
12. " es-Sulaimânijja.
13. " Schiʿb ʿÂmir.
14. Straße der Ḥaddâdin.
15. " el-Maʿla.
16. Stadtviertel Ǵazza.
17. " Schiʿb el-Maulid.
18. " Sûq el-Lail.
19. " el-Muddaʿa.
20. el-Marwa.
21. Straße el-Masʿa.
22. Zuqâq el-Ḥaǵar.
23. Stadtviertel el-Qoschâschijja.
24. eṣ-Ṣafâ.
25. Stadtviertel el-Ǵijâd.
26. Berg Qowaiqiʿân.
27. Stadtviertel Maʿbada.

Erläuterung zum Plane der Stadt Medîna.

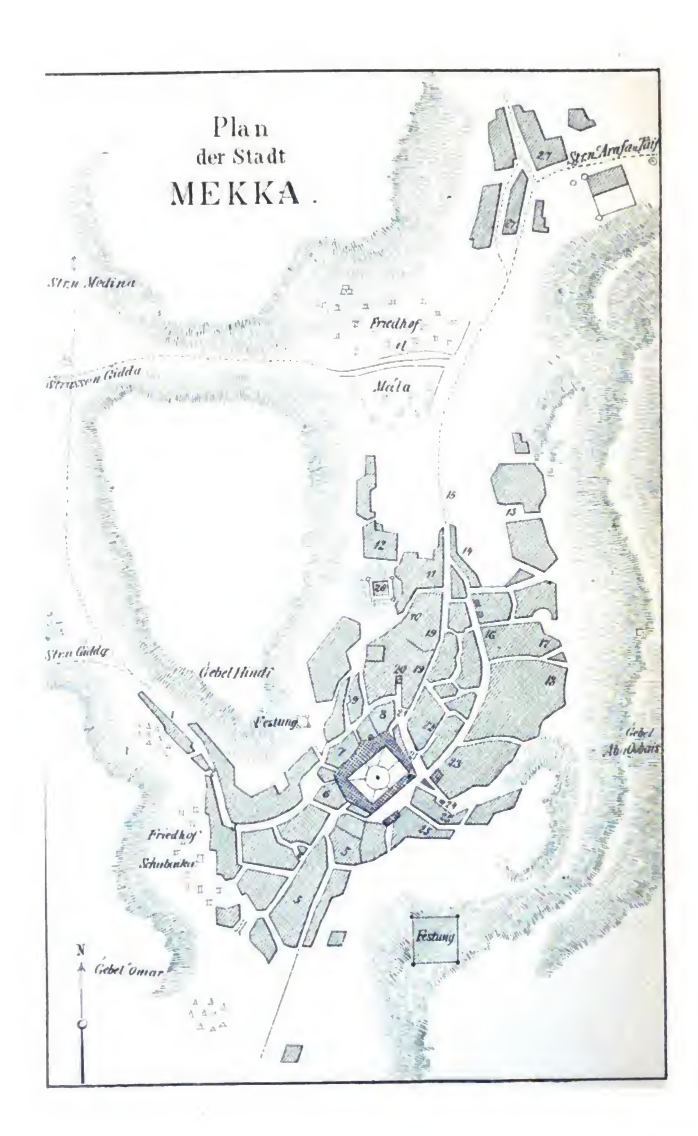
(Zeichnung nach R. Burton.)

1. Moschee.
2. Gräber des Mohammed, Abu Bekr und 'Omar.
3. Unvollendete Halle.
4. Straße, zum Friedensthore führend.
5. Straße el-Balâ.
6. Syrisches Thor.
7. Gastthor.
8. Freitagsthor.
9. Ägyptisches Thor.
10. Gemüsemarkt.
11. Kornmarkt.
12. Öffentlicher Brunnen (sebîl).
13. Mohammeds Bethaus
14. Moschee 'Omars.
15. Kleines Thor.
16. Ambârthor.
17. Vorstadtstraße el-Ambârijja
18. Brücke.
19. Qobathor.

Erläuterung zum Plane der Mesǵid el-harâm in Mekka.

(Zeichnung nach C. Snouck-Hurgronje.)

1. Thor der Benu Schaiba.
2. Ka'ba (der kleine Strich bezeichnet die Dachrinne).
3. Ḥigr (halbkreisförmige Mauer).
4. Gebäude über dem Zemzembrunnen.
5. und 6. Treppen zur Ka'ba.
7. Maqâm Ibrahîm (zugleich Maqâm es-Schâfi'î)
8. Mimbar (Kanzel).
9. Maqâm el-Ḥanafî.
10. „ el-Mâlikî.
11. „ el-Ḥambalî.


Plan
der Stadt
MEKKA.
Friedhof
Ma'la
Gebel Hindi
Festung
Friedhof
Schubaika
Festung
Gebel 'Omar
N

PLAN
der Stadt
Medina.

N

Basaltfelsen

Str. n. Syrien

Str. z. Berge Ohod

Brunnen

Palmpflanzungen, Gärten
u. Getreidefelder

Barr el Munâḫa
(Vorstadt)

Str. n. Neǵd

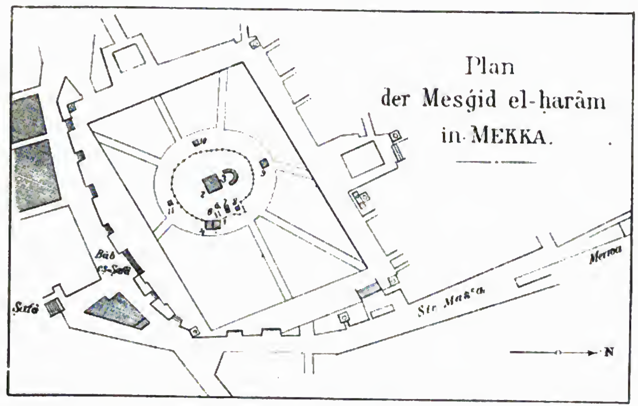
Kirchhof
el Beqî'

Str. el Ǵanâ'iz

Str. n.
Jambû'

Str. n. Qobâ

Palmpflanzungen
u. Felder.



Darstellungen

aus dem Gebiete

der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XI.

Mohammed

von

Hubert Grimme.



Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Mohammed.

Zweiter Teil:

Einleitung in den Koran.
System der koranischen Theologie.

Von

Dr. Hubert Grimme,

ord. Professor an der Universität Freiburg i. d. Schweiz.

Mit zwei Ansichten der Städte Mekka und Medina in Lichtdruck.



Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Herrn Staatsrat

Georg Python

gewidmet.

Vorwort.

Meinem im Jahre 1892 erschienenen Buche: Mohammed, I. Teil: Das Leben, füge ich hiermit Fortsetzung und Ergänzung an, wobei jedoch jeder Teil den Wert eines in sich abgeschlossenen Ganzen beansprucht. Denn wenn Band I die Zusammenfassung der Einzelnachrichten über Mohammeds Leben zum Bilde seiner religionspolitischen Entwickelung bezweckte, so stellt dieser zweite in seinem Hauptteile das System der von ihm vorgetragenen Lehre dar, wie sie uns der Koran in authentischer Weise erhalten hat. Dabei ließ sich nicht umgehen, angesichts der verschiedenen Meinungen über die Entstehung dieses Religionsbuches meine Ansicht vorzutragen und genauer zu begründen; denn nur bei prinzipieller Klarheit hierüber wie über die Frage nach der chronologischen Anordnung der Suren, der deshalb ebenfalls ein Kapitel gewidmet ist, kann ein genetischer Aufbau der Lehre Mohammeds versucht werden.

Bin ich nun schon in diesen Voruntersuchungen nicht wenig von meinen Vorgängern abgewichen, so stehe ich im Hauptteile des Buches auf einem von den Früheren durchaus verschiedenen Boden. Wo bisher die Lehre Mohammeds zu Darstellungen verarbeitet worden ist — ihre Zahl ist im allgemeinen gering wie ihre Qualität — da erscheint sie als ein mehr oder weniger buntes Gemisch von Lehrmeinungen und Vorschriften, bei dem von keinem System die Rede sein kann[1]; auch die von Geiger so erfolgreich begonnene, doch später nur wenig weitergeförderte Unter-

[1]) Statt vielen gebe ich nur Weil das Wort, der sagt: Von einem Naturmenschen wie Mohammed, bei welchem von Schulbildung und spekulativem Wissen keine Spur zu finden ist, konnte natürlich keine Aufstellung einer systematischen Dogmatik erwartet werden. (Gesch. der islam. Völker, S. 32, fast geradeso in seiner Hist. krit. Einleitung i. d. Koran, II. Aufl., S. 97.)

suchung über die jüdischen Elemente im Koran hat immer nur ihren Blick auf Einzelheiten und nicht auf das Ganze gerichtet, so daß man sich mit der Registrierung einer Anzahl Einzelerscheinungen begnügte. Dem gegenüber stellt sich mir die Lehre Mohammeds beziehungsweise des Korans als ein System dar, das mit starker Anlehnung an dasjenige des Spätjudentums dennoch Eigenes genug bringt, um unsere Achtung vor dem Sinnen und Denken des Propheten zu begründen. Daß der Begriff dieses Systems von dem in langen Kriegsjahren der islamischen Welteroberung aufwachsenden Geschlechte vergessen, von der späteren Theologie, die jeden Zusammenhang des Korans mit früheren Religionsideen leugnete, nicht in ursprünglicher Reinheit wieder aufgebaut worden ist, solches mußte auch uns lange den Blick verschleiern, beweist aber nichts für die Annahme, es habe niemals bestanden. Ich hoffe, die folgenden Blätter werden darthun, wie viel Feinheiten an Ausdruck und Gedanke der Koran mehr, als man bisher annahm, offenbart.

Nun zeigt der Koran auch manche Punkte des mohammedanischen Systems in verschiedenen Entwickelungsstadien, entsprechend dem verschiedenen Charakter der drei Hauptphasen des Islams, der naiv-dogmatischen der frühesten Zeit, der philosophisch-spekulativen der spätmekkanischen Periode, der praktischen in Medina. Ich habe mich bemüht, auch diese langsamen Verschiebungen von Ideen bei der Auseinandersetzung des Systems sorgfältig zu berücksichtigen.

Keineswegs erhebt aber diese erste zusammenfassende Darstellung der koranischen Theologie den Anspruch, alle einschlägigen Fragen endgültig beantwortet zu haben; der Koran wird fortfahren, den Scharfsinn unserer Gelehrten herauszufordern, die vergleichende Religionswissenschaft wird weiter zu manchen Einzelheiten neue Parallelen finden. Doch dürfte an vielen Stellen das verschwommene Dunkel, in das der Koran bisher getaucht erschien, durch die vorliegende Arbeit etwas gelichtet worden sein.

Manche nur skizzenhaften Auseinandersetzungen zu vollerer Abrundung zu bringen, ging mit dem Materiale des Korans nicht an. Hierzu werden in Zukunft die echten Ḥadîṯe benutzt werden müssen, zu deren Ausscheidung aus dem Wuste der gefälschten Traditionen das vorliegende Buch hoffentlich gute Dienste leisten wird.

Endlich bemerke ich noch, daß dieser Band in verschiedenen Einzelheiten [1]) den ersten korrigiert; ein Tag lehrt den anderen, und ich werde mich nie scheuen, eine frühere Behauptung, wenn sie haltlos geworden ist, selbst umzustoßen.

Dem Entgegenkommen meines Herrn Verlegers verdanke ich die Zugabe der beiden Ansichten von Mekka und Medina. Sie sind nach bisher in Europa unbekannten photographischen Aufnahmen des ehemaligen Obersten im ägyptischen Generalstabe Mohammed Pascha Ṣâdiq angefertigt, die mir mein Kollege Professor Heß bereitwilligst zur Reproduktion überlassen hat.

[1]) Dahin gehört vornehmlich die Berichtigung des Begriffs aslama (II, 108 gegen I, 16), der Ansicht vom Vorgehen Mohammeds gegen die Heidentempel (II, 126 f. gegen I, 60), von der Erblichkeit des Prophentums in Abrahams, resp Noahs Familie (II 79 gegen I, 62), von der Bedeutung des Namens Munâfiq (II, 119 gegen I, 74), endlich die Abschwächung der Hypothese vom sozialistischen Ursprunge des Islams (II, 139 gegen I, 14).

Freiburg, Schweiz, im Oktober 1894.

Der Verfasser.

Corrigenda.

Seite 8, Zeile 22 von oben lies: vergessen machen statt vergessen. — S. 10, Z. 2 v. o. l. ḫaffafa st. ḥaffafa. — S. 13, Z. 8 der Anm. l. die st. dis. — S. 15, Z. 14 v. u. l. ihm st. ihr. — S. 23, Z. 13 v. o. l. **2**, 286 st. 186. — S. 26, Anm. 7 l. unmittelbare u. **23**, 52 st. unmittelbarer u. **23**, 53. — S. 27, Z. 9 v u. füge ein: v. 35—44 spätmekkanisch. — S. 29, Z. 5 d. Anm. l. [2]) st [1]). — S. 37, Z. 1 v. u. l. wölbte und st. wölbte — und. — S. 44, Anm. 7 l. **68**, 47 st. **68**, 57. — S. 46, Z. 1 v. u. l. **2**, 256 st. **2**, 356. — S. 49, Z. 1 v. o. l. 15—16 st. 15—17. — S. 55, Anm. 2 l. **31**, 9 st. **31**, 8; Anm. 4 l. **31**, 9 u. **22**, 5 st. **31**, 8 u. **22**, 4. — S. 82, Z. 11 v. o. l. Ibrâhim st. Ibrahim. — S. 83, Z. 1 v u. l. [4]) st. [1]). — S. 90, Z. 3 v. u. l. Salomos st. Salamos. — S. 97, Anm. 3 l. sie st. sich. — S. 101, Z. 10 v. o. l. geschehen st. gesehehen. — S. 113, Anm. 1 l. zakât st. zakkat. — S. 122, Z. 11 v. u. l. Öffentlichkeit st. Offentlichkeit. — S. 135, Z. 11 v. u. l Ärgernis st. Argernis.

Inhalt.

Einleitung in den Koran.

Entstehungsgeschichte des Korans 1
Form und chronologische Reihenfolge der Koransuren . 18

System der koranischen Theologie.

Einleitung 30
Koranische Dogmatik:
Gottes Macht, Einheit und Güte 35
Begrenzung der Gottheit 43
Wohnung und Umgebung Gottes 47
Mittlerische Hypostasen Gottes 50
Erschaffung der Erde und des Menschen 54
Dämonen und Heidengötter 63
Heilsvermittlung und Offenbarung 71
Die Prophetengeschichten des Korans 79
Stellung Mohammeds unter den Propheten 98
Verhältnis des Menschen zu den ihm gebotenen Heilsmitteln . 105

Lehre von den Pflichten:
Die Pflichten im allgemeinen; Begriff der Rechtfertigung . . 110
Die Pflichten im besonderen 115
Erstes Gebot: Der Glaube 118
Zweites Gebot: A. Das Gebet 121
B. Wallfahrt und Opfer 126
C. Beobachtung der heiligen Monate und des Fastens 131
D. Der Glaubenskrieg 134
Drittes bis fünftes Gebot: Pflichten gegen die am nächsten stehenden Menschen 137
Sechstes bis zwölftes Gebot: Gebote über das Verhalten gegen ferner stehende Menschen 143

Lehre von der Vollendung:

Auferstehung, Weltgericht, Paradies und Hölle 154

Schlußwort 166

Exkurs: Die Benutzung des II. Briefes Petri in spätmekkanischen Suren 170

Verzeichnis der in Band I und II des „Mohammed" übersetzten Koranstellen 176

Verzeichnis der Eigennamen und wichtigeren theologischen Kunstausdrücke in Band I und II des „Mohammed" . . . 181

Einleitung in den Koran.

Entstehungsgeschichte des Korans.

Der Islam teilt mit den meisten der großen Weltreligionen die Eigentümlichkeit, sich auf ein heiliges Buch als Beweismittel für die Wahrheit seiner Lehre zu stützen; seine Beziehung zu diesem Buch ist aber ganz besonders eng, weil die Entstehung desselben fast zusammenfällt mit der Entstehung der islamischen Lehre, und so zwischen Religion und Religionsbuch von vornherein ein unlösbares Verhältnis sich ausgebildet hat.

Der Name dieses heiligen Buches ist gemeinhin Koran, d. i. Vorlesung, einer von den vielen Ausdrücken, die Mohammed zur Bezeichnung der ihm von Gott mitgeteilten Offenbarung gestempelt hat, und zwar galt ihm sowohl jede Einzeloffenbarung, als auch der ganze Vorgang der Inspiration als Koran. Als ein Akt verhängnisvoller Einseitigkeit muß es angesehen werden, wenn eine spätere Generation dieses Wort einzig allein auf die schriftlich fixierten Lehren bezog, und weiter darin eine von dem Propheten gewollte Einheit erblickte; man wird aber mehr im Sinne Mohammeds handeln, wenn man zwar jeden der 114 Abschnitte des Korans für einheitlich, das Ganze aber doch nur als Fragment der Lehren des Propheten ansieht.

Im Folgenden werde ich das Wort Koran, wo es den ursprünglichen Sinn tragen soll, immer mit einem erläuternden Zusatze versehen, wo dies aber nicht geschieht, in seiner späteren Bedeutung anwenden.

Mohammed begann seine Prophetenthätigkeit mit religiösen Vorträgen. Daß ihr Wortlaut sich in den ältesten Suren des Korans wiederfinde, macht die kurze, unklare, schlecht disponierte Fassung dieser Abschnitte unwahrscheinlich. Von ihrer schrift-

lichen Aufzeichnung kann erst recht nicht die Rede sein. Seine Predigt trat wohl mit dem Anspruche auf, mit göttlicher Wahrheit auch göttliche Herkunft zu verbinden, kannte aber den Begriff Verbalinspiration mangels eines genau bestimmten Textes noch nicht. Erst nachdem er Jahre lang in solcher Weise gelehrt hatte, erwuchs ihm wohl ebensosehr in seinem, wie in der Gläubigen Interesse das Bedürfnis, Hauptstücke seiner Predigt in eine feste Form zu kleiden, und dafür Sorge zu tragen, daß auch ältere, glücklich gewählte Fassungen nicht ganz untergingen. Den Zweck dieser Neuerung, · das Vortragen und Behalten der Lehre leicht zu machen, bezeugt der Koran selbst in gelegentlichen Wendungen, die wir als die ältesten Zeugnisse für die Feststellung eines gültigen Textes der Offenbarung anzusehen haben:

54, 17 (Refrain): Wir (Gott) haben den Koran (d. h. unsere himmlische Vorlesung) leicht gemacht zur Predigt; sollte darum wohl nicht mancher diese Predigt annehmen wollen?

44, 58: Wir haben ihn (Koran) nur deshalb leicht gemacht in deiner Sprache, damit sie sich predigen lassen möchten.

19, 97: Wir haben ihn nur deßhalb leicht gemacht in deiner Sprache, auf daß du durch ihn den Gottesfürchtigen eine frohe, den Hartnäckigen eine warnende Botschaft bringen möchtest.

73, 20: So rezitiert denn, was von der himmlischen Vorlesung leicht gemacht worden ist.

Unter dem bezeichnenden Ausdrucke Leichtmachen des Korans kann der Prophet wohl nur die genaue Feststellung des Textes einer Anzahl von Lehrvorträgen verstanden haben. Daß diese nicht auf einmal, sondern in allmäliger Folge vor sich ging, macht eine Einwendung der Gegner Mohammeds klar, denen das fragmentarische Ausprägen der Lehren schlecht zur Würde Allahs zu passen schien:

25, 34. Es sagen die Ungläubigen: Ja, wäre doch der Koran in einem einzigen Stücke geoffenbart! Nein, also (wie es jetzt ist) hat es sein sollen, damit wir (Gott) dadurch dein Herz festigen.

17, 107. (Wir haben es herabgesandt) als eine Vorlesung und sie in Abschnitte eingeteilt, damit du sie den Menschen in verschiedenen Zeiträumen vortrügest.

In demselben Stücke wird v. 80 auch schon bezeugt, daß die offizielle Form als Stoff für die täglichen Gebete der Gemeinde verwendet wurde:

Verrichte das Gebet vom Untergange der Sonne bis zur nächtlichen Finsternis und den Koran der Morgenfrühe (d. h. wohl das aus Koranversen gebildete Frühgebet); denn bei diesem sind Zeugen (Engel oder Gott) zugegen.

Von der Herstellung eines festen Textes bis zu seiner Niederschrift war nur ein kleiner Schritt, den Mohammed gegen Ende der mekkanischen Lehrperiode jedenfalls schon gethan hatte. Der einzige sichere Beweis hiefür liegt in dem Aufkommen des Wortes Sûra als Bezeichnung für die Koranstücke. Ein Wort hebräischen Ursprungs, bedeutet es ursprünglich eine Schicht Mauersteine, später Schriftzeile, endlich Schriftstück, und im letzteren Sinne adoptierte es Mohammed in den mekkanischen Suren 11 und 10:

11, 16. Sie sagen: Er hat es erdichtet. Antworte: So bringt doch zehn Schriftstücke (Suren) gleicher Art, von euch erdichtet, und ruft dazu alle erreichbaren Wesen außer Allah um Beistand, wenn ihr wahrhaft seid.

10, 38 f. Nicht ist dieser Koran derart, daß er erdichtet werden könnte ohne Allahs Beistand, vielmehr eine Bestätigung des Früheren, hergeleitet aus dem Buche ohne Trug vom Herrn der Welten.

Oder sagen sie: Er hat es selbst erdichtet? Antworte: So bringt doch ein Schriftstück gleicher Art u. s. w.[1])

Im Verlaufe der medinischen Periode werden die Begriffe Offenbarung und Sure fast gleichbedeutend, was zu dem Schlusse führt, Mohammed habe zu dieser Zeit die meisten Neuoffenbarungen auch alsbald aufschreiben lassen. Dazu berechtigen uns auch Traditionen, die besagen, der Prophet habe in Medina verschiedene Schreiber zur Aufzeichnung der Inspirationen benutzt, einen ʻAbdallâh ben Saʻd ben Abisarḥ, Zaid ben Ṯâbit, wohl auch Ḥanẓala ben Rebîʻa, und ihnen die Koranverse in die Feder dictiert. Daß ihm solche fremde Hülfe auch in Mekka zu gebote stand, ist nicht überliefert; also mag Mohammed damals das Geschäft des Schreibens noch selbst besorgt haben. Die oft vor-

[1]) Ähnlich auch in der frühmedinischen Sure 2, 21.

gebrachte Ansicht, er sei des Lesens und Schreibens unkundig gewesen, vermag ich nicht zu teilen; allgemeine Erwägungen sowohl wie Andeutungen des Korans und Berichte der Tradition sprechen für das Gegenteil.

Als Bewohner einer Stadt, die mit am Welthandel teilnahm, selbst Kaufmann, den sein Geschäft öfters in die nördlich gelegenen Kulturländer geführt hatte, wäre Mohammed ohne Kenntnis der Schreibkunst eine Ausnahme unter seinen arabischen Standesgenossen gewesen, bei denen wir schon Hunderte von Jahren früher diesen Grad der Bildung nachweisen können.[1]) Sodann ist wohl zu beachten, daß der Prophet gleich nach der Übersiedelung nach Medina, einer Stadt, die an Bildung hinter Mekka zurückstand, eine Schreibschule einrichtete und den diplomatischen Verkehr nach innen und außen mit Vorliebe schriftlich gestaltete. Dieser hätte später nicht den weiten Umfang, vor allem aber nicht die praktische Form, die wir an den uns erhaltenen Urkunden bemerken, annehmen können, wenn nicht eine gewisse Übung des Schreibens dem Propheten das Verständnis für die Wichtigkeit des Schriftwesens überhaupt erleichtert hätte.

Auch der Koran bezeugt an einigen Stellen, daß sein Verfasser selbst geschrieben habe; wenn es deren nicht gerade viele sind, so kann dieses als Beweis für die anfängliche Nebensächlichkeit des Koranschreibens gegenüber dem Koranvortrage gelten:

69, 44—46. Falls er (Mohammed) über uns thörichtes Gerede vorbrächte — so würden wir seine rechte Hand ergreifen — sodann seine Schlagader durchhauen.

Hier hat das Bild vom Ergreifen der rechten Hand nur dann Sinn, wenn es sich darum handelt, einer mit der rechten Hand geübten Thätigkeit, wahrscheinlich also der des Schreibens, Einhalt zu thun. Auch die Stelle **29**, 47: Nicht pflegtest du vorher ein Kitâb vorzutragen, noch es mit deiner Rechten zu schreiben, bestätigt einerseits die früher erwähnten Phasen in der Entwicklung des Korans: zuerst freier Vortrag, später Niederschrift, und vindiciert andererseits dem Propheten Fertigkeit im Schreiben und Anwendung desselben für seine eigenen Lehrvorträge. Endlich verzeichnet auch die Tradition eine Reihe von Fällen, wo

---

[1]) Vgl. J. Euting, Sinaïtische Inschriften, Einleitung, S. XII.

Mohammed selbst geschrieben haben soll[1]; ob auch einzelne derselben vor einer sorgfältigen Kritik nicht stichhalten, so bilden sie in ihrer Gesamtheit immerhin ein Moment mehr für die von uns vertretene Ansicht. Für Mohammed als Analphabeten spricht kein einziger triftiger Beweis; es ist rein willkürlich, wenn man in das Beiwort Ummî, welches sich der Prophet in medinischen Suren einige Mal beilegt, den Sinn: unbewandert im Lesen und Schreiben hineinträgt, da es doch zweifellos ihn nur als theologisch ungeschult, der üblichen jüdischen Schriftforschung nicht unterworfen, daher ungelehrt bezeichnen soll, und nichts als die arabische Übersetzung des hebräischen 'Amm ha'areṣ „Volk der Erde" ist[2]. So kann man als sicheres Resultat hinnehmen, daß der Prophet die Schreibkunst verstand und sie in seinen einfachen mekkanischen Verhältnissen selbst übte, dagegen in Medina bei zunehmender Arbeitslast zum Schreiben von Koranstücken und Dekreten fremde Hülfe hinzunahm.

Das Niederschreiben der Koranstücke war, wie das Fixieren des Textes, aus rein praktischen Gründen aufgekommen: es galt, der Gemeinde des Islams Gebets- und Erbauungstexte zum öffentlichen und privaten [3] Gebrauche zu verschaffen.

Gottes Wort bedurfte aber nicht notwendig des Schreibens, um sich als Himmelsbotschaft zu erweisen; sagt doch der Koran

---

[1] Vgl, Nöldeke, Gesch. d. Qorâns, S. 8 f. — Der geschriebene Kampfbefehl, mit dem Mohammed im Jahre 1 d. K. den 'Abdallâh ben Ǵaḥsch und 7 weitere Anhänger in das Thal Naḫla schickte, muß jedenfalls von ihm selbst ausgefertigt oder unterschrieben gewesen sein, da diese 8 Männer sonst kaum gewagt haben dürften, den heiligen Monat durch Kampf zu entweihen.

[2] Schon Nöldeke (Gesch. des Qorâns, S. 10) befindet sich auf der richtigen Fährte mit der Erklärung: ummî bedeute, daß Mohammed mit den heiligen Büchern nicht bekannt sei und die Wahrheit nur durch Inspiration kenne; er sieht aber nicht den engen Zusammenhang mit 'amm ha'areṣ. Mit „Volk der Erde" wurden nicht die Heiden (gôjîm), sondern solche Juden benannt, deren Gelehrsamkeit nicht ausreichend war, um das Gesetz mit all den rabbinischen Zuthaten zu kennen und zu beobachten, oder wie Mohammed es ausdrückt (Sure 2, 73) „unter ihnen sind ummî, die das Buch nicht kennen, außer nach subjektiver Auffassung". Der Koran übersetzt 'amm ha'areṣ zuerst (16, 121) genau mit umma „Volk": Abraham war ein „umma", ein Verehrer Allahs, bildet aber später davon das bequemere Adjektiv ummî.

[3] Vgl. 33, 34.

(6, 7) selbst, auf die ungläubigen Mekkaner hätte auch keine geschriebene und darum greifbare Offenbarung Eindruck gemacht, und so ertönte es nebenbei noch frei in Predigt und sonstigem Redeerguß. Doch entging es mit der Zeit dem Propheten nicht, wie die schriftliche Form für alles, was möglichst präcise vorgebracht werden mußte, d. h. für Gesetze, rituelle Anordnungen, Entscheide auf vorgelegte Fragen oder Proklamationen bei weitem die geschickteste sei, und so gestaltete er die Suren zu einer Art von offiziellem Organ zur Mitteilung wichtiger Dinge. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß alles, was er aufschreiben ließ, schon vorher bei Gelegenheit der Freitagspredigt von ihm proklamiert und vielleicht weitläufiger ausgeführt zu werden pflegte. Was einmal geschrieben war, konnte nicht mehr ins Leere verhallen, sondern pflanzte sich durch alle Schichten der Gemeinde fort; das läßt uns auch die verschiedene Stimmung begreifen, mit der eifrige und laue Gläubige dem Erscheinen neuer Suren entgegensahen:

27, 22. Die Gläubigen sagen: Würde doch eine Sure geoffenbart! Da nun eine kräftige Sure geoffenbart ist, in der der Kampf gepredigt wird, so siehst du die Schwachgläubigen auf dich blicken, wie wenn der Tod sie schon umfangen hätte.

9, 65. Die Schwachgläubigen fürchten sich davor, daß gegen sie eine Sure geoffenbart würde, die die Gedanken ihres Herzens ihnen wiedergiebt.

Der Zweck der älteren Suren, auf die Gläubigen religiös zu wirken, machte in Medina bald rein weltlichen Absichten Platz, und der Mangel an erbaulichem Inhalte fiel schon damals manchem Muslim unangenehm auf:

9, 125. Wird eine Sure geoffenbart, so reden manche (Gläubige): Wen von euch hat sie im Glauben gestärkt?

Hierauf lautet Mohammeds Antwort ungefähr: Sie wirkt anders auf die wahren Gläubigen als auf die lauen: jenen mehrt sie den Glauben, diesen den Unglauben. Trotz der hohen Bedeutung, welche das Aufschreiben der Suren in der medinischen Lehrperiode hatte, wäre es doch gewagt, anzunehmen, als sei nun auch die Anschauung durchgedrungen, die mündlich vorgebrachte Lehre gelte nicht als Gottes Wort; denn der Umstand, daß das System der Mohammedanischen Lehre in

den aufgeschriebenen Stücken nur durch Kombination weit zerstreuter und zersplitterter Gedanken sich construieren läßt, niemals gewissermaßen auf einem Blatte zusammengefaßt erscheint, zeigt das rein Gelegentliche der Niederschrift; auch hat es den Anschein, als ob der Koran den Lehrinhalt des Islams durchaus nicht lückenlos wiedergäbe, da zum Beispiel die Pflicht der Beschneidung nirgendwo aufgezeichnet ist. Endlich zeigt die hohe Wertschätzung vor den Traditionen, die die mündliche Lehre des Propheten bewahren sollen und schon von der ältesten Kalifenzeit an als religiöse Norm mitangesehen werden, daß mündliche und schriftliche Lehre fast unterschiedlos als Mitteilungen Gottes galten.

Man könnte vermuten, sobald der Prophet große Teile seiner Offenbarung in feste Form gebracht habe, sei es ihm unmöglich geworden, später daran noch zu ändern oder zu streichen: und dennoch ist solches oft genug geschehen, wie aus unserem Korantexte selbst hervorgeht. Zwar konnte durch keine Veränderung die Ungleichheit der einzelnen Stücke ganz ausgeglichen und die Eigentümlichkeit des Korans, gewissermaßen Blüten und Früchte zugleich aufzuweisen, getilgt werden: aber dort, wo zwischen zwei zeitlich verschiedenen Anschauungen die Fugen zu weit klafften, oder ein späterer Gedanke einem früheren unvollkommenen den Rang abgelaufen hatte, da wurde häufig, wenn auch nicht jedesmal geschickt, eine Korrectur angewandt, die man auf keinen anderen als Mohammed selbst zurückführen kann. Die Anfänge solcher Überarbeitungen fallen noch in die mekkanische Zeit; der Prophet besaß hier noch Freimut genug, um überwundene Meinungen aus seinen Suren einfach zu tilgen und eine Berichtigung an ihre Stelle zu setzen. So merzte er eine Anlehnung an den altarabischen Götterkult aus der Sure 53, 21 ff. wieder aus, wofür sowohl die Tradition als auch der jetzige Zustand der Verse Zeugnis geben. Dieser Fall wird wohl nicht vereinzelt dagestanden haben. Zur Rechtfertigung eines solchen Vorgehens, das bei den Anhängern seiner Lehre leicht Zweifel an der Wahrheit des Gottesworts hervorrufen konnte, wird in einer späteren Sure die Verantwortlichkeit für die falsche Lesart dem Satan zugeschrieben:

22, 51. Wir schickten vor dir niemals einen Gesandten noch Propheten, ohne daß ihm, wenn er nachdachte, der Satan etwas

in seine Gedanken hineintrug; alsdann aber tilgt Gott, was auf den Satan zurückgeht, und bringt so seine Mitteilungen in die rechte Form.

Ist diese Stelle nur beweiskräftig für Veränderungen in der mündlichen Lehre, so läßt sich eine andere mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf solche in den Surenversen beziehen:

16, 103: Wechseln wir einmal eine Mitteilung (einen Vers) gegen eine andere um (Gott aber muß am besten wissen, was er herniedersendet), dann sprechen sie: du bist ein Betrüger; doch verstehen die meisten von ihnen nichts davon.

In Medina wurde angesichts der vielen Neuerungen auf religiösem Gebiete, die Mohammed hier einführte, das Bedürfnis, an älteren Aufzeichnungen zu verändern, dringender, die Rechtfertigung hierfür aber auch schwieriger, da auf jede Handlung des Propheten die kritischen Blicke der Juden gerichtet waren. Dieser mag jetzt nicht mehr eingestehen, daß er frühere Meinungen, weil sie falsch wären, umändere, sondern stellt es so hin, als ob es Gott, der in seinem Thun unkontrollierbar sei, beliebt habe, Gutes mit gleichem Gutem oder gar mit Besserem zu vertauschen:

2, 100: Wenn wir (Gott) eine (schriftliche) Offenbarung umändern oder (eine mündliche) vergessen, so bringen wir dafür eine bessere oder gleich gute her: weißt du nicht, daß Gott alles thun kann?

Dadurch schuf er sich freie Hand, in ältere Suren des Neuen, so viel er wollte, hineinzukorrigieren; und wenn nicht alles täuscht, entstand um diese Zeit auch die Gattung der gemischten oder mekkanisch-medinischen Suren, deren Entstehung man bislang so gern [1]) der sog. ersten Redaction der Koranstücke zuschreiben wollte. Als augenfällige Proben von späteren Korrecturen mögen hier genannt werden: Alles, was von dem Verhältnisse Abrahams zu Mekka und der Ka'ba handelt (**22**, 27—31, **16**, 121—124, **14**, 38—42), sowie die Erklärung und Verteidigung einer auffälligen Phrase „Neunzehn sind über das Höllenfeuer gesetzt" (**74**, 31). Kleinere Zusätze geben sich besonders an der vorgesetzten Partikel illâ „außer" zu erkennen, mit welcher zu weit gehenden Ansichten jetzt eine Einschränkung beigefügt wird, z. B.:

[1]) Vgl. M. Klamroth: 50 älteste Suren, S. 1.

81, 27—29: Dies ist nur eine Predigt für die Welten, für den, der von euch recht wandeln will — (doch vermag euer Wollen nichts, außer wenn Allah, der Herr der Welten, will).

76, 29—31: Dieses ist eine Predigt; drum ergreife, wer will, den Weg hin zu seinem Herrn — (doch vermag euer Wollen nichts, außer wenn Allah will, er der Wissende und Weise, — er führt ein in seine Gnade, wen er will, und hat den Ungerechten schmerzliche Strafe bereitet).

Der Zusatz in diesen beiden Stellen erweist sich, wie später dargethan werden wird, als Folge der späteren Prädestinationslehre.

87, 6—7: Wir werden dich vorlesen lassen, so daß du nichts vergissest — (außer was Gott will: denn er kennt das Offenkundige und das Geheime).

Hier dürfte der Zusatz aus derselben Zeit wie **2**, 100 stammen.

26, 224—228: Es folgen den Dichtern die Irrenden — Siehst du sie nicht in jeglichem Thal umherschwärmen, und Dinge reden, die sie selbst nicht thun — (außer denen, die glauben, die guten Werke verrichten und häufig Allah erwähnen — Ihnen ist geholfen, nachdem sie Unrecht gelitten; die ihnen aber Unrecht zugefügt, sollen wissen, welch schlimme Wendung es mit ihnen noch nimmt).

Diese Ausnahme der guten Dichter von dem gegen alle insgemein gerichteten Tadel ist eine nachträglich zugesetzte Höflichkeit gegen die medinischen Lobredner des Propheten, einen Ḥassân ben Ṯâbit und Kaʿb ben Mâlik.

Ein ähnliches Verfahren war es, wenn Mohammed, um früher auferlegte Pflichten zu erleichtern oder zu weit gehende Behauptungen abzuschwächen, gewissermaßen eine Anmerkung in den Text setzte. So hatte er ehedem in Sure 73 den Seinigen lange Vigilien anbefohlen; hierzu fügte er in Medina, wo er nicht mehr Asceten, sondern Krieger heranzubilden suchte, einen längeren Schlußvers, worin diese aufreibende Pflicht auf das allergeringste Maß reduziert wird. Ein anderes Mal [1]) war der Gemeinde zur Erhöhung ihrer Kampfstimmung verheißen worden, ihrer 20 sollten 200, ihrer 100 aber 1000 Ungläubige schlagen; gewiß in Folge demütigender Erfahrungen ward bald Vers 67 angefügt, wonach 100 Gläubige nur 200 Gegner und 1000

[1]) Sure 8, 66.

Gläubige 200 Ungläubige in Zukunft schlagen würden. Solches nennt Gott Offenbarungen erleichtern (ḫaffafa).

Nachdem aber Mohammed einmal zum unumschränkten Herrscher von Medina geworden und keinem mehr Rechenschaft über sein Handeln zu geben gewillt war, fiel für ihn die Aufgabe, neuen Geboten zuliebe Älteres zu tilgen oder umzumodeln ganz fort; sein jedesmaliger Wille ward für den Augenblick Gesetz, und stillschweigend wurde angenommen, daß gegenüber Neuerem das Ältere keine Geltung mehr habe. Was Gott anordnete, war für den Gläubigen einfach nicht mehr kontrollierbar. So lange der Prophet lebte und mit seiner ungeheuren Autorität über Thun und Denken der Gemeinde schaltete, ließ dieser Zustand sich halten; als aber nach seinem Tode spätere Generationen sich mit den Problemen, die der Prophet ihnen hinterlassen hatte, philosophisch beschäftigten, da offenbarte das Bild der islamischen Wahrheit so manche Widersprüche, daß man zu den gewagtesten Mitteln griff, um solche zu vertuschen, vor allem die Theorie vom Abrogierenden (nâsiḫ) und Abrogierten (mansûḫ) ins Maßlose ausbildete [1].

[1]) Man ging von dem ursprünglich ganz vernünftigen Grundsatz aus, daß dort, wo eine spätere Stelle das Gegenteil von einer früheren aussage, letztere nicht mehr gelte, also abrogiert sei. Nun bestand aber auch der Glaubenssatz, der Koran enthalte nur göttliche, widerspruchslose Wahrheit. Zwischen diesen beiden Grundsätzen galt es nun, wie zwischen Scylla und Charybdis zu lavieren; man legte also zunächst allerhand Nebenbedeutungen in den koranischen Begriff nasaḫa (2, 100 u. öfter) hinein, nämlich ändern, umstellen, abrogieren, und verschaffte sich so die Möglichkeit, einen Text beliebig aufzuheben. Dieses von dem spitzfindigen Ibn 'Abbâs erfundene Verfahren wurde von den späteren theologischen Autoritäten verschieden gehandhabt: einige glaubten schon Koranstellen abrogieren zu dürfen, wenn die Tradition das Gegenteil davon sagte; andere nur dann, wenn der Widerspruch im Koran selbst stand; wieder andere beschränkten die Möglichkeit des Abrogierens auf koranische Stellen, die Gebote und Verbote, aber nicht Verheißungen und Drohungen enthielten. Manche hielten das Abrogieren nur in medinischen Suren für zulässig im Gegensatz zu solchen, die es auf den ganzen Koran ausdehnten. Noch viele andere Theorien ließen sich aus der einschlägigen Litteratur, die der Itkân (II, S. 21) eine unzählbar große nennt, anführen, wodurch die vielgerühmte Harmonie des Korans in sehr bedenkliche Beleuchtung tritt. Bis zum heutigen Tage ist also die Frage noch nicht gelöst, was vom Koran Gültigkeit habe, wenn man auch gemeinhin für 21 Fälle ziemlich allgemein das Bedürfnis des Abrogierens anerkannt hat (Itkân II S. 23 f.). Da

So wenig, wie es Mohammed trotz verschiedener Änderungen gelang, eine innere Einheit der Suren zu schaffen, so wenig trug er Sorge, daß diese auch in ihrem Äußeren den Eindruck einer wohlgeordneten Sammlung machten. Zwar werden sie vollständig geschrieben ihm vorgelegen haben [1]), doch nach der Tradition nicht in einheitlicher Weise: auf Pergament, Palmstengeln, sogar Schulterknochen. Vielleicht aber hat man sich den Zustand des Aufgeschriebenen nicht einmal so primitiv vorzustellen, und eine gewisse Reihenfolge mag auch schon beim Vortragen innegehalten worden sein. Letzteres ergiebt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus den vielen Suren vorgesetzten Buchstabenzeichen, worin man kaum etwas anderes als alte Sigel, wodurch Gruppen von zusammengehörigen Suren gekennzeichnet werden sollten, erblicken kann [2]). Doch wie nicht alle Suren bezeichnet,

---

aber die traditionelle Forderung besteht, keiner dürfe das Buch Gottes interpretieren, wenn er nicht vorher das Abrogierende und Abrogierte kennt, so könnte eigentlich kein Moslim an die Erklärung des Korans gehen.

[1]) Zaid ben Ṯâbit, der Hauptgewährsmann für die näheren Umstände beim Aufschreiben des Korans, berichtet (Itq. I, 60): Wir (d. h. er und andere Schreiber) pflegten beim Propheten den Koran aus den Bruchstücken zusammenzusetzen (arab. allafa). Das soll heißen, sie setzten die Einzeloffenbarungen zu Suren zusammen, ein Verfahren, das sich besonders an den langen medinischen Suren noch leicht erkennen läßt. Wenn derselbe Zaid weiter berichtet (Itq. I, 60): Als der Prophet starb, war der Koran noch gar nicht vereinigt, so kann das hier gebrauchte Verbum ǵamaʿa nur das Verbinden der einzelnen Suren zu einem Ganzen bedeuten. Der Itqân urteilt demnach ganz richtig: Es war zu Lebzeiten des Propheten der Koran schon ganz niedergeschrieben, aber noch nicht an einem Orte als Ganzes vereinigt, noch in Bezug auf die Reihenfolge geordnet (murattab).

[2]) Über ihre Bedeutung sind von orientalischer wie europäischer Seite die verschiedensten Vermutungen geäußert worden. Die orientalischen kann man übergehen, weil sie alle Wahrscheinlichkeit gegen sich haben. Von europäischen Gelehrten hatte Nöldeke ehemals in seiner Geschichte des Qorans S. 215 f. die Meinung geäußert, diese Buchstaben stammten nicht von Mohammed, sondern wären ursprünglich Merkzeichen, durch welche die Besitzer der von Zaid benutzten Exemplare dieselben als ihr Eigentum bezeichneten, also wohl Monogramme von den Namen der Besitzer. In den „Orientalischen Skizzen“ S. 50 f. ersetzte er diese Ansicht durch eine andere, wonach die Sigel auf den Propheten zurückzuführen seien und bestimmt gewesen wären, beim Vortrage einen rätselhaft feierlichen Eindruck zu machen, ohne in sich einen speziellen Sinn zu tragen. Daß Mohammed auf eine so wunderliche Weise der Effekthascherei verfallen wäre, leuchtet mir nicht ein; es dürfte aber weit

so mögen sie auch nicht alle eingeordnet gewesen sein; auch entbehrte das Ganze eines Abschlusses, da noch bis kurz vor Mohammeds Tode der Quell der Offenbarung Neues zu Tage förderte. Es fehlte also, um Koran im jetzigen Sinne zu sein, einmal eine feste Reihenfolge aller Suren, sodann die Redaktion des Textes nach einheitlichem Princip — beides scheinbar minder wichtige Dinge, die jedoch für die Reinerhaltung des Ganzen und seinen Gebrauch als Norm der wahren Lehre mit der Zeit unentbehrlich wurden. Von diesen Mängeln des Korans beseitigte den ersteren der Kalif Abu Bekr, den anderen der Kalif 'Otmân: das ist die Bedeutung der beiden sogenannten Redaktionen.

Als Veranlassung der Bemühungen Abu Bekrs um die Sammlung des Korans wird Folgendes berichtet:

In den Aufständen, die gleich nach Mohammeds Tode fast in ganz Arabien ausbrachen, vor allem im blutigen Kampfe mit dem religiösen und politischen Führer der Rebî'a-Stämme, Musailima, war die Anzahl der alten und bewährten Korankenner so vermindert worden, daß 'Omar darin eine Gefahr für die reine Tradition der mohammedanischen Lehre erblickte, und in den Kalifen Abu Bekr drang, eine Sammlung aller Koranstücke in ihrer authentischen Form zu veranstalten. Der konservative Geist des Kalifen sträubte sich anfangs gegen diese Neuerung, da sie über das hinausging, was Mohammed selbst in dieser Richtung gethan habe; auf weiteres Drängen 'Omars aber be-

---

wahrscheinlicher sein, daß er diese Zeichen einführte, um Gruppen von Suren, die beisammenstehen sollten, zu kennzeichnen, um so wenigstens einige Ordnung in die Reihenfolge der Koranabschnitte zu bringen. Darauf weist hin, daß Suren mit gleichen Buchstabenzeichen gewöhnlich hintereinander gestellt sind z. B. Sure 10—15 mit '—l—r, Sure 26—28 mit ṭ—s—m, Sure 40—46 mit ḥ—m. Eine kleine Unregelmäßigkeit ist es, wenn jetzt zwei Gruppen (S. 2—3 u. 29—32) mit '—l—m getrennt von einander stehen, was vielleicht auf Zaid zurückzuführen ist. Auch der scharfsichtige Sujûṭî konnte sich nicht der Vermutung entschlagen, daß Mohammed der Urheber der Buchstabenzeichen sei, vgl. Itqân, I, 67. Ob die Buchstaben Abbreviaturen irgend welcher Namen oder Begriffe darstellen, entzieht sich ganz unserer Erkenntnis.

Während die Sigel immer zum Texte der Suren gerechnet werden, gelten die Surenüberschriften als spätere Zuthat. Doch mögen auch einige von ihnen noch bis in die Zeiten Mohammeds hinabreichen, z. B. der Name Kuhsure für S. 2; denn schon im ersten Regierungsjahre des Abu Bekr ertönte es beim Kampfe gegen Musailima auf Seiten der Muslime als Schlachtruf: O Männer der Kuhsure! Vgl. Belâḏuri, Liber expugnat. S. 89.

auftragte er den jungen und geschickten Zaid ben Ṭâbit, Mohammeds letzten Schreiber, eine vollständige Sammlung des Korans vorzunehmen. Die Arbeit, die diesem erwuchs, war nach jetzigem Begriff nicht allzu schwierig, da das Hauptmaterial im ehemaligen Hause des Propheten beisammen gelegen haben soll [1]), und bei zweifelhaften Lesungen zahlreiche andere Surenexemplare innerhalb der Gemeinde zu Rate gezogen werden konnten. Wenn er dennoch gesagt haben soll: Hätte man mir aufgetragen, einen Berg von seiner Stelle zu schaffen, so wäre das nicht schwieriger gewesen, als was man mir anbefahl, so wird man im Munde eines an philologische Arbeiten noch ungewöhnten Arabers diese Äußerung nicht allzustark finden. Nachdem Zaid einmal die Arbeit begonnen, dauerte es gar nicht lange, bis der Koran auf Einzellagen von Pergament geschrieben und nach Suren geordnet [2]) als fertiges Werk vorlag. Dieses Exemplar nahm Abu Bekr als sein Eigentum an sich; nach seinem Tode kam es an ʿOmar, und ging nachmals in den Besitz der Ḥafṣa, Tochter des ʿOmar und ehemaligen Weibes des Propheten über.

Über die Grundsätze, wonach Zaid seine Sammlung anfertigte, kann man vermutungsweise nur sagen: Vor allem wird er Vollständigkeit angestrebt und erreicht haben; denn dem eifrigsten Forschen Späterer gelang es kaum mehr als sieben (oder neun) inhaltlich meist unbedeutende Bruchstücke, die als koranisch von irgend einer Seite bezeugt waren, daneben aufzutreiben. Die Gesamtmasse der Suren ordnete Zaid vornehmlich nach dem Gesichtspunkte der Länge an, so daß die umfangreichsten zuerst, sodann die von mittlerer Länge und endlich die kurzen kamen [3]). Da der letzteren aber sehr viele waren, hat er sie allem Anscheine nach auch chronologisch anzuordnen gestrebt, ohne jedoch ganz damit ins Reine zu kommen. Die Hauptausnahmen von der chronologischen Anordnung betreffen die klei-

---

[1]) Vgl. Itqân I. S. 62.

[2]) Nöldeke, (Gesch. d. Qor. S. 195) bestreitet, daß Zaid unter den einzelnen Teilen (Suren) eine genaue Ordnung geschaffen habe und zitiert eine Tradition dafür: Zaid brachte den Koran nach vieler Mühe zusammen ohne Ordnung der Suren. Die Übersetzung wird jedoch heißen müssen: Zaid veranstaltete die Sammlung des Korans, der noch nicht in fester Surenordnung vorgelegen hatte, unter vieler Mühe.

[3]) Nach dem gleichen Prinzipe sind dis Traktate der Mischna innerhalb der zweiten bis sechsten Abteilung geordnet.

neren medinischen Suren, die, meist zu Gruppen vereinigt, zwischen mekkanische eingeschoben wurden. Endlich wagte er an den durch vorgesetzte Sigel schon vom Propheten geordneten Suren nichts umzustellen.

Der Tradition nach soll er zur Kritik seines Korantextes das Mittel benutzt haben, jegliches Stück durch zwei glaubwürdige Männer als echt sich bezeugen zu lassen[1]; doch ist zunächst auffällig, daß dieser wichtige Zug in keiner auf Zaid selbst zurückgehenden Tradition sich findet; ja es widerspricht ihm seine Mitteilung, er habe das letzte Stück bei Abu Ḫoḏaima gefunden und dann in den Text gesetzt[2]. Sollte aber ein Abu Ḫoḏaima größeres Ansehen als Korankenner genossen haben als ein 'Omar, dem man der obigen Tradition zu Folge die Sure der „Steinigung", weil nur von ihm allein verbürgt, zurückwies? Es scheint, daß die Tradition von den beiden Zeugen einer Koranstelle, die vom Hinzuziehen zweier Zeugen beim Aufsetzen eines Schuldscheins (2, 282) redet, nachgeahmt ist.

Was man auch bisher an Zaids Werke zu tadeln gefunden hat, immerhin war es die Leistung eines Mannes, der, wie wenig andere in der Gemeinde, dazu befähigt war; ihm oder gar Abu Bekr und 'Omar unehrliche Absichten bei der Abfassung unterzuschieben, wie Sacy und Weil es thun, hieße ohne zwingenden Grund die theologischen Betrügereien der spätern Omajjaden- und 'Abbassiden-Zeit in die noch von jeder persönlichen Tendenz freie Urzeit des Islams hineinzutragen. Unser Koran weist keine Tendenzmacherei auf, außer der, die der Prophet selbst damit beabsichtigt hat. Vom Lobe seiner nächsten Freunde, dieser Hauptstützen des Staatswesens des Islams, steht herzlich wenig darin; alle Lichtstrahlen, die auf die Erde niederfallen, vereinigen sich um das Bild des Propheten[3].

Abu Bekr erhob für seine Koransammlung nicht den Anspruch, ein Werk von allgemeiner Gültigkeit für den Islam geschaffen zu haben; vielmehr war sie nur, wie Nöldeke richtig

---

[1]) Vgl. Itq. I, 62 (Tradition von el-Laiṯ ben Sa'd).

[2]) Vgl. Itq. I, 60.

[3]) Wollte man fälschen, so hätte es am nächsten gelegen, die empfindlichste Lücke des Korans, den Mangel an Bestimmungen über einen Nachfolger des Propheten durch eine dahinzielende Bestimmung auszutilgen.

hervorhebt[1]), eine reine Privatsache. Unter seinem und 'Omars Kalifate hatte daher jeder noch die Freiheit, den Koran in der ihm geläufigen Lesart zu benutzen, auch stand der Verbreitung anderer Sammlungen, wie der des Obaj ben Ka'b, Muâḏ ben Ǵebel und Abu Zaid[2]) nichts im Wege.

Erst unter 'Oṯmân wurde dieses anders. Bei einem gemeinsamen Kriegszuge syrischer und babylonischer Truppen gegen Armenien soll eine so bedenkliche Verschiedenheit im Koranlesen zwischen den beiden Heeresteilen zu Tage getreten sein, daß Ḥodaifa ben el-Jamân darüber dem Kalifen Bericht erstattete und dann dringend ans Herz legte, hierin Abhülfe zu schaffen. So entlieh denn 'Oṯmân von Ḥafṣa das Koranexemplar des Abu Bekr und gab einer Kommission von vier Männern, die die Gewähr bot, sowohl die medinischen wie die mekkanischen Suren aus erster Hand zu kennen, nämlich dem bekannten Zaid ben Ṯâbit aus Medina und drei Qoraischiten, 'Abdallâh ben ez-Zubair, Sa'îd ben el-'Âṣ und 'Abderraḥmân ben el-Ḥâriṯ den Auftrag, je eine Abschrift von demselben in Buchform zu entnehmen. Auch schärfte er ihnen ein, bei Zweifeln über irgend eine Wortform sie im qoraischitischen Dialekte niederzuschreiben, da in ihr der Koran geoffenbart sei. Also entstanden jetzt vier gleichlautende Koranmanuskripte, die vom Kalifen in die Hauptstädte seines Reiches Medina, Kufa, Baṣra und Damascus gesandt wurden und dort mit dem Anspruche kanonischer Geltung auftraten, sodaß alle anders lautenden Koranstücke auf Edikt des Kalifen verbrannt werden mußten. Natürlich fiel unter letzteres Gebot nicht der Archetypus des Abu Bekr, welchen Ḥafṣa wieder zurückerhielt.

Über diese sog. zweite Redaktion sind die älteren Nachrichten so klar, daß es auffällig erscheint, wenn dennoch schiefe Ansichten darüber im Umlauf sind. So sagt Nöldeke[3]), Zaid ben Ṯâbit habe alle Koranexemplare[4]) zusammengebracht und danach die neue Redaktion angefertigt, hieraufsei auf 'Oṯmâns Befehl das ganze benutzte Material außer Abu Bekrs Koran verbrannt

[1]) Vgl. Gesch. des Qorâns S. 203.

[2]) Vgl. Buḫârî II, 286.

[3]) Gesch. des Qorâns S. 205.

[4]) In seinen „Orientalischen Skizzen" S. 53 fügt er hinzu: „deren sie (die vier Schreiber) habhaft werden konnten".

nichtet worden. Es steht aber in keiner guten Quelle geschrieben, daß die vier Männer noch andere Texte als den des Abu Bekr benutzt hätten, weshalb man sie eher Abschreiber als Redaktoren nennen sollte. Der Befehl, daß alle anders lautenden Korane verbrannt [1]) werden sollten, wird unmöglich zur Folge gehabt haben, daß nun gar nichts von älteren Koranstücken übrig geblieben wäre; denn ohne Zweifel werden in den Händen der Moslime viele verblieben sein, die entweder vorher schon gleichlautend mit dem ʿOṯmânischen Texte waren, oder nachher in ihren abweichenden Lesarten geändert wurden.

Die Verschiedenheit zwischen Abu Bekrs und ʿOṯmâns Redaktion kann unmöglich tiefergehend gewesen sein als etwa zwischen einem weniger sorgfältigen Handschriftentext und einer kritischen Ausgabe. Schon die Mitwirkung des Zaid schließt große Textveränderungen aus: derselbe Mann wird kaum im Stande und noch weniger gewillt gewesen sein, zwei stark abweichende Redaktionen zu besorgen. Endlich versteht man auch nur so die auffällige Thatsache, daß gegen den Koran des vielgehaßten Kalifen, dessen politische Maßnahmen ihm überall Gegner erweckten, sich keine einzige Stimme erhob; war es doch das alte Exemplar des allverehrten Abu Bekr, das er, sorgfältig durchgesehen, den weitesten Kreisen mitteilte.

Man hat sich vielfach im Orient und noch mehr in Europa in die Meinung hineingelebt, ʿOṯmâns Verdienst um den Koran überrage das des Abu Bekr; nach dem Vorstehenden erscheinen die Rollen gewechselt. Dem Sammler Abu Bekr gehört der Vorrang vor ʿOṯmân, dem Abschreiber, wie es auch schon el-Ḥâriṯ el-Maḥâsibî [2]) folgendermaßen ausdrückt: „Es ist die landläufige Meinung, als sei ʿOṯmân der Sammler des Korans: doch dem ist nicht so. ʿOṯmân führte nur die Leute zur Annahme einer einheitlichen Lesung, die gemeinschaftlich von ihm und älteren Gefährten in seiner Umgebung ausgewählt war, weil er Sektirerei fürchtete, bei Gelegenheit verschiedener Auffassungen der Leute von Babylonien und Syrien über das Lesen der Vokale . . . Aber den Vorrang als Sammler der einst im Umlauf befindlichen Koranstücke verdient Abu Bekr."

---

[1]) Nach anderer Lesart: „zerrissen".

[2]) Vgl. Itqân I, 63.

Über die weitere Textgeschichte des Korans können wir uns kurz fassen. Seine frühzeitige Sammlung, sein Charakter als heiligstes Vermächtnis Gottes und Mohammeds an die Gemeinde mußten zur Folge haben, daß seiner Reinerhaltung eine Sorge zugewandt wurde, wie nur bei wenigen Büchern der Welt; und zwar richtete sich aller Eifer auf die kanonische Redaktion 'Otmâns, deren Vorzüge auch ohne Anwendung von Zwangsmitteln sich von selbst aufdrängten. Wenn aus anderen Privatredaktionen wohl eine oder andere Lesart sich anfangs erhielt, so schwanden sie doch infolge mangelnden Interesses noch im ersten Jahrhundert des Islams aus der Öffentlichkeit. Am längsten scheint sich die Sammlung des Obaj ben Ka'b und des Ibn Mas'ûd erhalten zu haben; wenigstens wissen die Koranerklärer noch etwas über ihre Surenanordnung und Eigentümlichkeiten in den Lesarten zu berichten [1]). Bald war man auf dem Standpunkte angekommen, sich einzig und allein an 'Otmâns Redaktion zu halten und im praktischen Gebrauche nur die Lesarten ihrer Handschriftenfamilie zu berücksichtigen. An ihnen bildete sich auch die Koranlesekunst aus, deren Hauptvertreter zu Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts der Flucht lebten [2]).

Mit dem dritten Jahrhunderte fing man an, ihre Lesevorschriften zu sammeln, und an diese ersten Vorboten wissenschaftlicher Behandlung schlossen sich alsdann in endloser Reihe die Werke über Koranerklärung an, ausgehend von der grundlegenden Leistung des Ṭabarî, der vor allem die Sacherklärung ins Auge faßte, und fortgesetzt mit mehr formal-grammatischer Tendenz besonders von Zamaḫscharî, in dessen Geleisen die orientalische Wissenschaft bis auf den heutigen Tag fortwandelt.

---

[1]) Vgl. Itqân I, 69.

[2]) Das Nähere über sie siehe bei Nöldeke, Gesch. d. Qorâns S. 287 ff.

Form und chronologische Reihenfolge der Koransuren.

Das Zeitalter, in dem Mohammed auftrat, bedeutete für die poetische Litteratur der Araber den Ausklang einer reichen, eigenartigen Lyrik, woran gleicher Weise die Stämme des Südens und des Nordens, die Kinder der Wüste und die Bewohner der kultivierten nördlichen Grenzbezirke ihren Teil hatten. Ihr Grundzug ist tiefes subjektives Pathos, wie es dem höchst gesteigerten Selbstbewußtsein des Einzelnen. innerhalb der kleineren oder größeren Kreise, denen er angehörte, unmittelbar entsprang. Wenn diese Gedichte zwar alle nur zu mündlichem Vortrage bestimmt waren, und lange Zeit keine Feder sie aufgeschrieben hat, so entbehrten sie dabei doch nicht des Vorzuges einer bis ins Feinste ausgebildeten Kunstform. Ihre Verse sind quantitierend gebaut, wie die der alten Griechen und Römer, und reihen sich stets in Doppelzeilen aneinander, die man füglich auch als Strophen bezeichnen darf; denn ein künstlicherer Strophenbau konnte nicht aufkommen, weil seine Grundbedingung, eine entwickelte Musik, den alten Arabern fremd war. Endlich wurden noch alle Strophen eines Liedes durch den gleichen Reim in klangvoller Weise mit einander verkettet.

Neben dieser in stolzen Rythmen einhergehenden Form stand aber noch eine niedere, die der Dichter von Beruf verschmähte und dem Laien zu kurzen Ergüssen, vor allem aber den Wahrsagern für ihre Orakel überließ, die sogenannte Seǵ'-Rede. Mit der höheren Poesie teilt sie fast nur den Reim, der das Ende jeglicher Zeile bindet und oft nach kurzem Gebrauch mit einem anderen wechselt. In den Versen selbst keine Spur von quantitierender Silbenmessung, weshalb man sie bisher in das Gebiet der reinen Prosa verwiesen hat; und doch gleichen sie durchaus nicht der Prosarede des gewöhnlichen Lebens. Seltene dichterische Ausdrücke, gedrängte Kürze der Diktion, die Ubereinstimmung der Wortzahl in zwei oder mehreren aufeinander folgenden Zeilen machen es wahrscheinlich, daß sie unter irgend einem rythmisch-poetischen Gesetze gebildet worden sind. Ich wage es, sie für Hebungsverse anzusehen, für Seitenstücke zu den üblichen hebräischen und syrischen Hymnen-

versen und Vorläufer der jetzt in arabischen Landen mehr und mehr durchdringenden Accentdichtung [1]).

Die Verse sind zu messen nach je ein, zwei, drei oder vier Hebungen, zwischen denen unbestimmt viele Senkungen ohne feste Regel verteilt sind; genauere Gesetzte lassen sich nicht gut für die altarabischen Produkte aufstellen, da wohl alle angeblich aus vormohammedanischer Zeit stammenden Seǵ'verse apokrypher [2]) Natur sind, die echten im Koran aber stark verwildert erscheinen. Vielleicht wurden in ihm entsprechend den abgekürzten Reimendungen sämtliche Worte schon mit geschwächten Endungen ausgesprochen, wodurch mancher Vers ursprünglich glatteren Fluß zeigte, wie in der jetzigen nach der Sprache der Kunstgedichte normierten Weise.

Mohammed war keine Dichternatur. Bei seinem Prophetenberufe dünkte ihm sogar eine Berührung mit den von Stamm zu Stamm ziehenden, für Lohn alles besingenden und deshalb vielfach als charakterlos verschrieenen Berufsdichtern seiner unwürdig. Um aber seine Lehre in solcher Form zu fixieren, daß sie im Gedächtnis haftete, griff er zum Seǵ'verse. Das war um so weniger auffallend, als seine ältesten religiösen Suren mit rein persönlichen Auseinandersetzungen [3]) untermischt sind, wofür die Seǵ'form von jeher gern gebraucht worden war. In welchen Rythmen die älteren Suren ursprünglich abgefaßt und vorgetragen sein könnten, mögen folgende Proben klar machen:

S. 94.

'alam nášraḥ láka ṣádraka
wawadá'nâ 'ánka wízraka
álladi 'ánqaḍa ẓáhraka
warafá'nâ láka ḍikraka
fa'inna ma'a-l-'úsri júsran
'inna ma'a-l-'úsri júsran
fa'idâ farágta fánṣab
waila rábbika fárgab. [4])

[1]) Belege für diese noch zu wenig gewürdigte Thatsache liefern alle bisher veröffentlichten Sammlungen echter Volkspoesie, z. B. J. Goldzieher, Jugend- und Straßenpoesie in Cairo, ZDMG. Bd. 33 S. 608 ff.; H. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte. 1893.

[2]) Einige Proben siehe bei el-Bekrî, Geogr. Wörterbuch, S. 16, Mas'ûdi IV, 155 ff. (Randausgabe des Kâmil); vgl. ferner die sog. Suren des Musailima bei Ṭabarî u. a.

[3]) Z. B. S. 111.

[4]) Alle Verse sind rein dreihebig durchgeführt.

S. 100.

wál'âdijáti ḍábḥan
fálmûrijáti qádḥan
fálmuǵiráti ṣábḥan
fa'aṯárna bihi náq'an
fawasáṭna bihi ǵám'an
'inna-l-'insâna lirábbihi lakanúdun
wa'innahu álâ ḍálika lašahídun
wa'innahu liḥúbbi-l-ḫairi lašadídun
'iḍâ bú'ṯira mâ fi-l-qubûri
waḥúṣṣila mâ fi-ṣ-ṣudúri
'inna rábbahum bihim jaumá'iḍin laḫabírun [1]).

S. 104.

wáilun likúlli húmazâ lúmazâ
álladi ǵáma'a mâlan wa'áddadâ
jáḥsabu 'ánna mâluhu 'áḫladâ
kallâ lajunbaḍánna fi-l-ḥútamâ
wamâ 'adrâka ma-l-ḥúṭamâ
nâru-llâhi-l-múqadâ
'allatî táṭṭali'u 'ála-l-'áf'idâ
'innahâ 'alaihim mú'ṣadâ
fi ámadin mumáddadâ [2]).

S. 106.

li'ilâfi qoraišin
'ilâfihim riḥlata-š-šitâ'i waṣṣaifi
faljá'budû rábba hâḍa-l-baiti
'allaḍî 'áṭ'amahum min ǵû'in waámanahum min haúfi [3]).

[1]) v. 1—5 sind dreihebig, v. 6—9 und 12 haben 2 mal 2 Hebungen; nur v. 10 weicht durch das Fehlen einer Hebung von den ihn umgebenden Versen ab. In v. 9 habe ich die Anfangsworte afalâ ja'lamu fortgelassen, die den Rythmus stören und für den Sinn entbehrlich sind; sie dürften zu einer Zeit hineingekommen sein, wo bei Mohammed selbst das Gefühl für reinere Rythmen getrübt war.

[2]) v. 1—3 sind vier-, die andern dreihebig; das hebungslose 'allatî in v. 7 und das zweihebige 'ámadin in v. 9 kann Bedenken erregen. Als Reimsilbe habe ich für alle Verse â angesetzt; denn wenn Reimgleichklang zwischen den Femininendungen -atun, -atin, -atu, -ati und der Perfektendung mit dem Suffix der 3ten Person (also ahu) herauskommen soll, so kann als vermittelnder Laut nur â angenommen werden, der bekanntlich im Neuarabischen für die Femininendung stets, für die Endung -ahu stellenweise (z. B. in der tunisischen Dichtersprache) sich vorfindet. Auch in S. 96 reimen sich -atin, -ati und -ahu auf deutliches -â.

[3]) v. 1 ist 2hebig; die anderen haben 2 mal 2 Hebungen. Die Verstrennung der Flügelschen Ausgabe in der zweiten Surenhälfte ist — wie an mancher anderen Stelle des Korans — falsch.

Die Fälle, wo alle Verse die gleiche Zahl von Hebungen aufweisen, sind selten im Verhältnis zu denen mit wechselnden Hebungen: so beginnt etwa der erste Vers mit einer Hebung, der zweite hat deren zwei, die folgenden haben drei und mehr. Gewöhnlich aber leitet nach einigem Schwanken die Rede in den dreihebigen, den beliebtesten Vers über. Nun finden sich in alten Suren vereinzelt auch schon Verse von mehr als vier Hebungen: dann sind es aber entweder eng verbundene Doppelverse, wobei der erste Vers des Reims entbehrt [1]), oder sie fallen auf Rechnung des späteren Formprinzips, das, wie wir bald sehen werden, andere Gesetze befolgte.

Mohammeds ältere Suren weisen außer dem Rythmus noch andere formale Eigentümlichkeiten auf. So die einleitenden Schwüre und Beteuerungen. Sie beziehen sich gewöhnlich auf Dinge elementarer Natur: Tag und Nacht, Sonne und Mond, Planeten und Fixsterne, selten auf Naturprodukte, wie Feige und Ölbaum; sodann spielen auch gewisse religiöse Kernbegriffe mit hinein, wie der Tag der Auferstehung, das himmlische Schreibrohr, der Berg Sinai. Alles dieses mag wohl eingeführt worden sein, um das früher beliebte Schwören bei Götternamen, wie es den heidnischen Seǵ'-Versen gewiß nicht gefehlt haben mag, zu ersetzen [2]).

Auffällig ist ferner die häufige absolute Voranstellung irgend eines dunklen Wortes, auf das dann die Phrase: „was lehrt dich, was das ist?“ und sodann eine Erklärung folgt [3]).

Mit der Zeit genügte die reine Seǵ'form den Bedürfnissen des Propheten nicht mehr. Die Entwickelung seiner Lehre, die Vergrößerung seiner Gemeinde erheischten allmälig statt Dunkelheit des Ausdrucks Klarheit, statt der Bilder Begriffe, statt kurzen

---

[1]) D. h. nach der üblichen Vokalisation; doch ist es wohl denkbar, daß in manchen Fällen Mohammeds Aussprache auch hier richtige Reime ergab, z. B. **101**, 5: mawázînâ und rádijâ, **96**, 15: jántâ und náṣijâ, **79**, 40: rábbâ und háwâ.

[2]) Es finden sich übrigens auch im Koran einige Umschreibungen für Schwüre bei Gott, z. B, (beim Himmel) und was ihn gebaut. (bei der Erde) und was sie hingestreckt, (bei der Seele) und was sie gebildet, vgl. S. 91, 5—7: was im Munde von Gott selbst allerdings seltsam lautet.

[3]) Vgl. alttest. Wendungen, z. B. Hosea, 9, 14: Gieb ihnen Jahwe — was sollst du geben? — gieb ihnen fehlgebärenden Mutterschoß u. s. w.; und ähnliches bei Malachi (1, 2; 2, 17; 3, 13).

Andeutungen ausführlichere Auseinandersetzungen; vollends, als die religiöse Erzählung in den Vordergrund trat, erwies sich die sprunghafte Form hierfür ganz ungeeignet. Deshalb gestaltete Mohammed die Kurzzeilen vielfach zu längeren Versen um, deren erste Hälfte hebungslos gesprochen sein mag, während die zweite, die gern einen eigenen Satz ausmacht, rythmisch ausläuft. Dem Reime kann jetzt, da der Versbau kunstloser geworden, mehr Sorgfalt zugewendet werden, und so verbindet der gleiche jetzt weit längere Verskomplexe, als früher. Diese Modifizierung der Form schritt noch weiter; wahrscheinlich unter dem Einfluß jüdisch-haggadischer Erzählungsweise fand Mohammed allmälig den rein prosaischen Ausdruck, dessen schleppender vielfach kraftloser Gang höchstens nur noch mit retorischem, nicht mehr poetischem Maßstabe gemessen werden kann, sodaß es nötig schien, seinen himmlischen Ursprung eigens mit Ausdrücken wie: „Dieses sind Mitteilungen aus dem Buche (oder von Gott)" vorher anzumerken. Fast nur Reim und Rythmus der letzten Worte dieser aus den Fugen geratenen Versgebilde zeigen an, daß sie nicht im gewöhnlichen Sprechton, sondern rezitierend vorgetragen werden sollten. Diese letzte Form mag man mit vollem Recht gereimte Prosa nennen; sie beginnt in der zweiten Hälfte der mekkanischen Periode und hält sich durch alle späteren Suren.

Zum Verständnis der Koranischen Rede ist es vor allem notwendig, zu wissen, wer der Redende und wer der Angeredete ist. Mohammed hat, abgesehen vielleicht von Sure 111, das Bestreben gehabt, seine Suren als Produkte göttlicher Eingebung, später als Rede Gottes selbst hinzustellen. Darum wählte er anfänglich eine unbestimmte Anredeform, bei der sich nicht entscheiden läßt, ob Gott zu Mohammed, dieser zu sich selbst oder zu den Menschen redet [1]). Dann aber läßt er, um das Pathos kräftiger zu machen, Gott selbst das Wort ergreifen [2]) zunächst zur Anrede an den Propheten [3]), dann mehr und mehr an dessen heidnische Landsleute [4]) und die Menschen im allgemeinen. Dabei redet Gott mit Vorliebe in der ersten Person der Mehrzahl, was

[1]) Vgl. S. 107—99.

[2]) Etwa von S. **96**, 18 und **108**, 1 an.

[3]) Vgl. S. **108**, **96**, **95**, **94**, **93** u. a.

[4]) Zuerst **92**, 14; **90**, 1; **89**, 19 und weiter bis zum Ende der mekkanischen Periode.

im Arabischen auffälliger klingt, als im Deutschen und Gottes Rede von Menschenrede sogleich unterscheidbar machen soll [1]; in selteneren Fällen wird auch die erste Person der Einzahl gebraucht [2]. Da Mohammed in der Folgezeit manches in eigener Angelegenheit zu den Mekkanern zu sprechen hatte, so machte er sich zur Gewohnheit, solchen Stücken das Wörtchen „sprich“ vorzusetzen [3], um so auch jede noch so persönliche Mitteilung als von Gott inspiriert hinzustellen. Ist dieses Wörtchen aber einmal ausgelassen, dann entpuppt sich der Prophet selbst als der Sprecher, z. B. wenn S. 17 anhebt: Preis sei dem, der seinen Diener zur Nachtzeit reisen ließ, oder 27, 93: Es ist mir befohlen, nur dem Herrn dieses Orts zu dienen; zuweilen glaubt man auch die betende Gemeinde (S. 1; 2, 186) oder die Himmelswesen, welche die Offenbarungen an Mohammed vermitteln sollten (S. 37, 164—169, 19, 65), herauszuhören. Für die medinische Periode macht die Anrede: „o ihr Menschen“ einer Reihe anderer Wendungen Platz, besonders: O ihr Gläubigen, o Söhne Israels, o Ihr, denen das Buch zu Teil ward (Juden und Christen), und: o Prophet!

Zur ästhetischen Wertschätzung des Korans haben wir den bisherigen Urteilen wenig Ergänzendes hinzuzufügen. Unserem Ohre klingt sein Stil — sei es der älteren oder jüngeren Suren — weder harmonisch genug, um poetischen Genuß zu bereiten, noch klar genug, um als musterhafte Prosa zu gelten. Jeder der Propheten des alten Testamentes ragt stilistisch weit über ihn; und auch die Werke der gleichzeitigen arabischen Dichter machen deutlich, daß die Schwächen der Redeform Mohammeds nicht auf Rechnung eines damals herrschenden Ungeschmacks zu setzen, sondern ihm allein eigen sind. Aber dennoch durfte der Prophet seinen Landsleuten das kühne Wort entgegenrufen: „Bringt eine gleiche Sure her, wenn ihr es könnt“ [4], unbesorgt, daß man

---

[1] Die Bibel gab hiefür nur wenige Vorbilder, z. B. Gen. 1, 26; Micha 5, 4.

[2] Zuerst 92, 14, 86,16 f. — Auch die dritte Person mischt sich zuweilen mit der ersten z. B. 22, 37.

[3] Zuerst (abgesehen von S. 114 und 113) in S. 56 und 49 gebraucht.

[4] Siehe S. 2, 21, 11, 16; 10, 38; auch 52, 34: bringt eine gleiche Mitteilung (ḥadīṯ).

ihn mit geschickten Nachahmungen übertrumpfte. Denn was er brachte, waren für Mittelarabien neue Gedanken, die noch niemand vor ihm in arabische Form gefaßt hatte; und jegliche Sure vermittelte, wenn auch immer nur in Bruchstücken, Teile eines wohlzusammenhängenden Systems. Wie hätten also seine Gegner Ähnliches ihm entgegenhalten können, da ihnen alles eher, als eine philosophisch-theologische Bildung zu gebote stand! Uns allerdings, die wir die besten der Gedanken Mohammeds aus ihrer Urquelle, der Bibel, längst uns zu eigen gemacht haben, fällt es schwer, die Eindrücke nachzuempfinden, welche wahrheitsverlangende Araber aus den Lehren ihres Propheten schöpften. Nur mit wissenschaftlicher Abstraktion finden wir den Maßstab für jene primitiven geistigen Verhältnisse; dann aber werden auch wir das zwar längst gefällte, aber noch immer gültige Urteil Goethe's über das heilige Buch unterschreiben: „das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt."

Das schwerste Problem für den Koranforscher, zugleich dasjenige, von dem jede tiefere systematische Erkenntnis der mohammedanischen Lehre abhängt, ist die Anordnung der 114 Suren zu einer chronologisch richtigen Kette. An Versuchen zu seiner Lösung hat es, besonders in neuerer Zeit, nicht gefehlt. Aber die großen Abweichungen, die sich bei den besten Forschern, Weil, Muir, Nöldeke, Sprenger in ihren Resultaten finden, zeigt, wie weit man noch vom Ziele entfernt ist. Man hat sich besonders für die mekkanischen Suren an den Gedanken weitgehender Umstellungen der traditionellen Ordnung gewöhnt, und doch glaube ich, daß man diesen Grundsatz verlassen und konservativer mit dem Überlieferten verfahren muß. Deshalb ist mein Grundsatz: möglichste Beibehaltung der alten Ordnung, so lange nicht ein wirklich zwingender Grund zur Umstellung nötigt.

Die wichtigste Scheidung des Korans ist die in mekkanische und medinische Suren. Das Hauptkriterium für diese ist die strengere rythmische Form und ein dogmatisch-lehrhafter Inhalt, beides in der Entwickelung vom Primitiven zum Mannigfaltigern; für jene giebt die Einführung einer verwickelteren Pflichtenlehre, vor allem aber einer Reihe von Anspielungen auf historische Ereignisse den leitenden Faden.

Der Raum gestattet nicht, anders als in allgemeinen Zügen, die Eigenart der verschiedenen Surengruppen anzudeuten.

Mekkanische Suren.

Sie zerfallen in zwei große Gruppen:

I. Suren in alter Seǵ'form mit folgendem dogmatischen Inhalte:

Gott der Mächtige (Rabb) und Einige (Allâh); Auferstehung und Weltgericht, Paradiesfreuden und Höllenqualen; Mohammed, ein Prediger, noch kein Prophet; menschliche Willensfreiheit zur Wahrnehmung seines Heiles. Die Darstellung all dieser Lehren geschieht mehr in apodiktisch als philosophisch begründender Form. Hierhin gehören Sure 111, 107, 106, 105, 104, 103 (v. 3 spätmekkanische Interpolation), 102, 101, 100, 99, 108, 96, 95, 94, 93, 92, 91, 90, 89, 88, 87 (v. 7 med. Interp.), 86, 85 (v. 8—11 spätmekk. Interp.), 84 (v. 25 spätmekk. Interp.), 83, 82, 81 (v. 29 spätmekk. Interp.), 80, 79, 78 (v. 37—38 spätmekk. Interp.), 77, 76 (v. 30—31 spätmekk. Interp.), 75, 74 (v. 55 spätmekk. Interp.), 73 (v. 20 med. Interp.), 70, 69, 68. — 114, 113.

Einen Übergang zur folgenden Klasse mit den speziellen Kriterien: Nähe des Weltgerichtes, Leugnung weiblicher Engel, sieben Vorbilder des Strafgerichtes (maṯânî), neue Beinamen Gottes, bilden die Suren 56, 55, 54, 53 (v. 21—23, 27—33 spätmekk. Interp.), 52, 51, 50, 15, 22 (v. 25—42, 76—78 med. Interp.), 14 (v. 38—42 med. Interp.).

II. Suren in aufgelöster Seǵ'rede, wie sie gegen Ende der vorigen Gruppe aufgekommen war. Im Vordergrund steht die Diskussion über Gottes Raḥma, d. h. seine Gnade, vornehmlich in der jetzt philosophisch begründeten Herabsendung des Kitâbs (Offenbarung) an Mohammed wie an zahlreiche andere Männer der Vorzeit, darunter auch die früheren sieben Verkünder des Strafgerichts; die drei Araber unter ihnen erhalten Namen; Moses erscheint immer in Verbindung mit Aaron, sowie Abraham mit Isaak und Jakob; neben ihnen tauchen allmälig auch Gestalten des neuen Bundes auf, vor allem Jesus und seine Mutter Marjam. Die Raḥma, als Barmherzigkeit und Langmut gefaßt, wird als Grund der Verzögerung des Weltgerichtes und der speziell noch den Mekkanern bevorstehenden Bestrafung hingestellt; die Gnadenwahlslehre, wonach ein Teil der Menschen zum Irregehen, der andere zur

Annahme des Heiles bestimmt sein soll, erhält seine Ausbildung. Als Name Gottes taucht ebenfalls in Folge der Raḥmaidee das Wort er-Raḥmân in einer beschränkten Anzahl von Suren auf, daneben derselbe Begriff zu zahlreichen Beinamen variiert; endlich häufige Gleichnisreden.

S. 46, 72 [1]) 45, 44, 41, 97 [2]), 40, 39, 38, 37 [3]), 36, 35, 34, 32, 31, 67 [4]), 30, 29 (v. 1—12, 45—46, 69 med. Interp.), 28, 27, 26, 71 [5]), 25, 20 [6]), 23, 43 [7]), 21, 19, 1 [8]), 42 [9]), 18, 17, 16, (v. 111 bis 125, ev. bis 128 med. Interp.), 13, 12, 11, 10, 7 (v. 156—158 frühmed. Interp.), 6.—98 (vielleicht schon med.); undatierbar, aber zu dieser Klasse gehörig sind 112 und 109.

Medinische Suren.

Die medinischen Suren — allgemein genommen — kennzeichnet im äußern die gänzlich zerflossene Versform, welche wir oben als gereimte Prosa bezeichnet haben. Inhaltliche Eigentümlichkeiten sind das Zurücktreten der dogmatischen Spekulation; dafür Ausbildung der äußerlichen Pflichtwerke und Feststellung des islamischen Ritus. Weiter erzeugt die gewaltig gewachsene Selbstschätzung des Propheten viele unerquickliche

---

[1]) Der merkwürdige Zug von der Bekehrung der Genien zum Islam scheint für S. 72 und S. 46 die zeitliche Gleichheit zu sichern.

[2]) Nur allgemeiner Ansatz: doch keinesfalls früher einzureihen wegen der komplizierten Offenbarungsvermittlung: Amr — Rûḥ — Engel.

[3]) Der Anfang mehr altertümelnd als alt.

[4]) Das Geständnis, das Wissen vom Eintreffen des Weltgerichtes liegt bei Gott (v. 26 und 28), dürfte gut zu v. 31—34 passen.

[5]) Noahepisode, die am meisten im Tone der S. 26, v. 105—122 ähnelt; man beachte besonders das charakteristische „Gehorcht mir" von 71, 3 und 26, 108.

[6]) Das Fehlen neutest. Heiligen scheint dieser Sure einen früheren Ursprung, als den sie umgebenden S. 21 und 19 zu sichern.

[7]) Wegen der längeren Erzählung von Jesu in unmittelbarer Nähe von S. 23 und 19 zu stellen; auch scheint sich v. 57 ff. auf 23, 53 direkt zu beziehen.

[8]) Als ziemlich spät schon durch die scharfe Prädestinationslehre charakterisiert; neben dem Dienen Gottes steht das spätere „um Hülfe anrufen", das sich zuerst S. 21, 112 findet.

[9]) Mohammed weiß von Spaltungen unter den Juden; Gott leugnet über die Nähe der Gerichtsstunde Mitteilung gemacht zu haben (v. 16), Jesus wird dem Abraham und Mose gleichgestellt (v. 11).

Streitreden gegen religiös und politisch Andersdenkende, besonders Juden, Christen und Munâfiq oder halbgläubige Mediner.

Die genauere Folge der einzelnen Suren bestimmen aber die zahlreich eingestreuten Anspielungen auf historisch-datierbare Vorgänge, die wir deshalb bei jeder Sure hervorheben werden.

I. Von der Flucht bis zur Bedrschlacht.

S. 2 enthält mannigfache Dokumente des innern Lebens der Gemeinde, die sich deutlich auf den Zeitraum der ersten 2 Jahre d. Fl. beziehen; auch in späteren Jahren ist wahrscheinlich noch einiges nachträglich eingesetzt z. B. v. 192—196 [1]).

In das Jahr 2 event. 3 d. Fl. müssen auch die Verse über Abrahams Aufenthalt in Mekka und andere medinische Erörterungen fallen, die in mekkanische Suren eingeschoben sind (**14**, 23—43, **16**, 111—125, **22**, 25—42, 57—59, 66, 76—78, vielleicht auch 51—53).

S. 62. Rede gegen die med. Juden und Ermahnung, dem Freitagsgottesdienste beizuwohnen.

S. 5, v. 15—88. Disputation mit med. Christen und Juden; v. 108—120 Erörterung über die Person Jesu.

S. 47. Kriegsrede kurz vor Bedr.

II. Von Bedr bis Oḥod.

S. 8. Rede zum Gehorsam gegen den Propheten in Sachen der Kriegsbeute von Bedr.

S. 24. Sittengesetze und Anstandsregeln; „Hören und Gehorchen" ist nach v. 50 schon zur Parole geworden.

S. 59. Rede in Betreff der Beute vom Stamme Naḍir. Verweis an die Munâfiq.

III. Von Oḥod bis zur Einnahme Mekka's.

S. 3. Der erste Teil: Disputation über die Wahrheit des Islams, stammt vielleicht noch aus dem Schlusse der vorigen Periode, kann jedoch nicht früher fallen, da v. 29 Gehorsam gegen Gott und seinen Propheten fordert; von v. 117 an: Trostrede wegen der Niederlage bei Oḥod.

---

[1]) Die Ansicht Nöldekes, daß auch mekkanische Bestandteile eingestreut seien, kann ich nicht teilen.

S. 29, v. 1—12. Der Gläubige muß durch Unglück geprüft werden: wahrscheinlich gegen die Munâfiq gerichtet; v. 45: Milderung der Polemik gegen das „Volk der Schrift"; dazu v. 46 und 69.

S. 4. Bestimmungen über die Witwen und Waisen der bei Oḥod Gefallenen. Disputation mit den Juden; Rede zu neuem Gehorchen und neuem Kämpfen,

S. 57. Aufforderung zu Abgaben, um den Kampf fortzusetzen; auch Niederlagen sind von Gott beschlossen.

S. 64. Ungefähr die gleichen Gedanken wie in S. 57.

S. 61. Anweisung, in fester Schlachtordnung zu kämpfen. Die Religion des Propheten soll doch noch über die heidnische den Sieg erringen.

S. 60. Verbot jedes Verkehrs mit Mekkanern.

S. 58. Aufforderung zu Abgaben an den Propheten; Gottes Ratschluß: Siegen werden ich und meine Gesandten.

S. 65. Über islamische Ehescheidungsformalien, als Ergänzung zum Verbote heidnischer Schiedsgebräuche in der vorhergehenden Sure.

S. 33. Gottes gnädige Führung im „Grabenkriege" und beim Überfall gegen die Qoraiza. Über Mohammeds Frauen; strengeres Hofceremoniell gegenüber dem Propheten.

S. 63. Erwiderung auf die Unmutsäußerung des ʿAbdallâh ben Obaj beim Zuge gegen die Benu Moṣṭaliq.

S. 49. Erweiterung des Hofceremoniells; Verweis an die Wüstenaraber wegen ihrer nur äußerlichen Bekehrung.

S. 110. Sichere Verheißung von Gottes Hülfe; einstiger Sieg der Gläubigen und Bekehrung der Menschen.

S. 48. Epilog zum Vertrag von Ḥodaibijja. Zurückweisung der Wüstenaraber vom Zuge gegen Ḫaibar. Versprechung, sie bei einem zukünftigen Kriege gegen ein stärkeres Volk, d. h. gegen Mekka mitziehen zu lassen.

S. 5, v. 1—14. Verordnungen in Betreff der ersten freien Pilgerfahrt nach Mekka: Der Friede soll dabei nicht gebrochen, die Wallfahrtsregeln über den Unterschied der Speisen und die Gebetsvorschriften streng gehalten werden; v. 89—107: Verbot des Weines und Spieles, der Opfersteine und Loospfeile, der Jagd während der Wallfahrt u. a.

S. 66. Verweis an zwei Frauen des Propheten (Ḥafṣa und 'Âischa) wegen eines Haremszanks. Scharfer Ausfall gegen die Munâfiq.

S. 9, v. 1–24. Lossagung vom Ḥodaibijjavertrage. Proklamierung des Entscheidungskampfes gegen Mekka [1]).

IV. Nach der Einnahme von Mekka.

S. 9, v. 25—124. Rede über verschiedene Ereignisse von der Ḥonainschlacht bis zum Zuge gegen Tabûk. Ausfälle gegen die Munâfiq und Wüstenaraber. — V. 125—130 fällt wohl in eine frühere Zeit [2]).

---

[1]) Wenn Nöldeke letztere Datierung wegen des Ausdruckes ḥaǵǵ (v. 3) statt eines zu erwartenden 'omra beanstandet (vgl. Literar. Centralblatt 1892 Nr. 26), so zeigt 2, 193, daß zu Mohammeds Zeit haǵǵ auch schon für die Wallfahrt nach Mekka gebraucht wurde.

[2]) Zur Vergleichung sei hier kurz die Reihenfolge der Suren angeben, wie Nöldeke sie in seiner Geschichte des Qorans vielfach allerdings nur versuchsweise aufgestellt hat; seine gemischten Suren sind durch ein Sternchen gekennzeichnet:

A. Mekkanische Suren.

a) Erste Periode. 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85*, 73*, 101, 99, 82, 81, 53*, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51*, 52, 56, 70, 55, 112, 119, 113, 114, 1.

b) Zweite Periode. 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19*, 38*, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18.

b) Dritte Periode. 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29*, 31, 42, 10, 34, 35, 7*, 46, 6*, 13.

B. Medinische Suren.

2*, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22*, 48, 66, 60, 110, 49, 9*, 5.

System der koranischen Theologie.

Einleitung.

Mohammeds Religionssystem kann weder auf Originalität noch auf feste Einheitlichkeit großen Anspruch erheben; seinem innersten Wesen nach ist es Eklekticismus, der sich in Konstruieren nie ganz Genüge thut und deshalb das Gebäude der religiösen Formeln öfters versetzt und umbaut. Wer demnach den Islam verstehen will, muß zur Urquelle jeder seiner Lehren vorzudringen suchen und dort, wo zwischen Original und Nachahmung bemerkenswerte Verschiedenheiten zu Tage treten, diese nach der Welt, die den Propheten umgab, sowie nach dem Wechsel seiner Lebenslagen zu begreifen streben.

Die Grundlage des Islams war und blieb jederzeit dasjenige System, zu dem die jüdische Theologie im schweren Ringen mit jeder noch so geringfügigen Formalität des Bibeltextes gelangt war, und als dessen Urkunde man kurzweg den Talmud anführen kann. Was Mohammed in Mekka vortrug, ähnelt jenem vor allem nach der Seite der dogmatischen Anschauung, doch auch in den allgemeinen sittlichen Vorschriften. Dagegen mangelt dem älteren Islam die krause Menge der Lehr- und Lebensvorschriften, die den Talmudjuden wie ein Zaubernetz umgiebt und ihm jede eigene Bewegung fast unmöglich macht. Diese Abweichung ist charakteristisch; sie zeigt, daß man nicht geradezu den Talmud — weder den Babylonischen noch den Palästinensischen — als Modell des Frühislams ansehen darf; enthält dieser doch auch vereinzelt Ansichten, die jenem fehlen, dagegen früheren Dokumenten des Judentums, den Targumen, geläufig sind. Weiter hat

Mohammed gewiß nicht Lehrschriften des Spätjudentums studiert, sondern nur ihren Inhalt durch mündliche Tradition kennen gelernt. Als sein Lehrer muß ein Jude angenommen werden, doch keiner von jenen Rabbinen, deren ganzes Leben dem Grübeln über das Gesetz und der ängstlichen Beobachtung seiner Einzelheiten gewidmet war, Erscheinungen, wie sie in Arabien wohl nur spärlich vertreten sein mochten, sondern ein Mann aus jenem geistigen Mittelschlage, der mit der Haggada, der Erzählungs- und Gedankenwelt des Judentums, mehr als mit der Halacha, der Zusammenfassung aller und jeder Gesetze, in Fühlung stand, ein 'amm ha'areṣ; ein solcher versuchte wahrscheinlich aus ihm dasjenige zu machen, was er selbst war, und Mohammed trägt mit einem gewissen Stolze angesichts der medinischen Judenschaft gern den Titel ummî d. h. 'amm ha'areṣ und stellt ihn sogar gleich neben seinen höchsten Ehrennamen „nabî“ d. i. Prophet.

Vor einer Konsequenz schreckte Mohammed jedoch zurück, sich vor seinen heidnischen Landsleuten selbst als Juden zu bezeichnen oder auch nur als solchen sich zu fühlen; daran hinderte ihn vor allem sein hochentwickeltes nationales Gefühl. Da mit den religiösen Lehren des Judentums unlöslich die Hoffnungen auf Wiederherstellung des Reiches Davids sich verbanden, mußte jeder Proselyt auch das Opfer seiner bisherigen nationalen Überzeugung bringen, um sich mit Recht Jude nennen zu können. Zu solchem wäre jedoch Mohammed nie zu bewegen gewesen. Immerhin vergalt er das viele Gute, das er dem Judentum verdankte, in Mekka noch nicht mit feindseliger Gegensätzlichkeit gegenüber ihren Vertretern; kein Wort beleidigt noch die Juden als Rasse; vielmehr mag es sogar als eine Höflichkeit gegen sie aufzufassen sein, wenn er einem von ihm erfundenen arabischen Propheten den Namen Hûd, d. i. Jude, beilegt. Sodann wurde ihm das Aufgehen im Judentum durch das hohe Bewußtsein einer eigenen wichtigen Mission verwehrt. Er fühlte in sich den Drang, die ihm gewordene Aufklärung in der Umgebung seiner heidnischen Landsleute zu verbreiten, ein Drang, der bald mit dem Ungestüme einer kategorischen Pflicht in ihm auftrat. Im Grübeln über diese Erscheinung erklärt er sie sich als göttlichen Auftrag, jüdische Wahrheit in arabische Sprache und Predigt umzusetzen.

Im weiteren Verlaufe der mekkanischen Periode mischen sich in das jüdische Grundelement des Islams als Ergänzung und Modifizierung neue Gedanken, die mit dem Christentum nahe Verwandtschaft zeigen und ihm entlehnt erscheinen. So wird die Starrheit des bisherigen Gottesbegriffes durch Betonung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit gemildert, der Glaube an bestimmte Dogmen als religiöse Pflicht aufgestellt und manche Gestalten des neuen Bundes als gleichberechtigt zu den alttestamentlichen Heiligen und Propheten gestellt. Wenn es aber verhältnismäßig nicht viel von Lehre und Wesen des Christentums war, wovon Mohammed in dieser Zeit Kenntnis verrät, so dürfte doch auch das Meiste von dem, was in der medinischen Periode hinzukommt, ihm schon bekannt gewesen sein; aber es scheint ihm nur an Gegnern und an Gelegenheit gefehlt zu haben, um über die von ihm verworfenen Lehren des Christentums eine Polemik zu eröffnen.

Fassen wir hier aber schon alles zusammen, was der Koran an christlichen Anklängen enthält, so ergeben sich über ihre Quellen mehr negative als positive Resultate. Zuerst scheint es sicher, daß Mohammed die Evangelien ebenso wenig gelesen hat, wie den Talmud; er würde sonst nicht ihre Abfassung auf Jesus zurückgeführt [1]) haben, und ferner müßte ihm von der Natur und Wirksamkeit des Heilandes eine höhere Auffassung aufgegangen sein. Auch die übrigen Bücher des neuen Testamentes liegen außerhalb seiner Kenntnis, ausgenommen vielleicht der zweite Brief Petri, von dessen Ideen und Ausdrücken verschiedene Suren der spätmekkanischen Zeit beeinflußt scheinen [2]). Von den sekundären Urkunden des Christentums hat nur das Kindheitsevangelium im Koran Spuren hinterlassen [3]); aber diese sind der Art, daß sie recht wohl auf mündliche Mitteilung zurückgehen können. Es bleibt ferner noch eine Reihe von Ansichten über christliche Dogmen übrig, die mit keiner der uns erhaltenen schriftlichen Quellen in auch nur entfernter Verbindung stehen: z. B. die Auffassung von der Dreifaltigkeit als einer Dreiheit [4]) gebildet aus Vater, Sohn und Maria, die doketische Erzählung

[1]) Vgl. S. 57, 27.

[2]) Vgl. hierüber den Exkurs zu Ende des Buches.

[3]) Vgl. S. 3, 41 und 43; S. 4, 55; S. 5, 110.

[4]) Vgl. S. 5, 79 und 116.

vom Scheintode Christi am Kreuze[1]), die Herabsendung des Abendmahltisches vom Himmel[2]) und anderes. Dieses kann in seiner Gesamtheit nicht einmal auf mündlichen Bericht von irgend einer christlichen Seite zurückgeführt werden, da keine noch so entartete Sekte ein solches Gemisch von Seltsamkeiten in ihrem Symbolum vereinigte; es hat vielmehr als Mitteilung aus zweiter oder dritter Hand zu gelten, wobei das ursprüngliche Gepräge schon abgegriffen und verwischt war.

In christlich-syrischer Anschauung wurzeln ursprünglich auch noch verschiedene der koranischen Heiligengeschichten, z. B. von den Siebenschläfern, von Ḏu-l-Qarnain (Alexander) und seinem Zuge nach Jâǵûǵ und Mâǵûǵ; ihre Überleitung in den Koran wird aber kaum aus den ursprünglichen Quellen, sondern eher aus dem Volksmunde stattgefunden haben. Obwohl die Tradition mehrere Christen namhaft macht, mit denen der Prophet gelegentlich Berührung gehabt haben soll, so den Mönch Nestor oder Baḥîra, der den jungen Mohammed auf einer Handelsreise in Boṣra als zukünftigen Propheten begrüßt habe, oder Abû 'Âmir, das Haupt der medinischen Christenkolonie, so sprechen doch Zeit und andere Umstände gegen die Vermutung, daß der Prophet durch sie beeinflußt gewesen sei. Eher könnte man noch auf einen der im damaligen Arabien nicht seltenen Anachoreten schließen, deren der Koran an verschiedenen Stellen mit Ausdrücken lobender Anerkennung Erwähnung thut[3]).

Jüdische und christliche Ideen sind während der ganzen mekkanischen Zeit die einzigen Bausteine zur Errichtung des Mohammedanischen Systems geblieben; heidnisch-arabische Anschauungen blicken, wenn man von der später getilgten Urform der Sure 53 absieht, nirgendwo durch. Auch die persische Religion hat keinen Beitrag geliefert, es sei denn auf indirektem Wege durch einzelne von ihr beeinflußte jüdische Lehren.

---

[1]) 4, 156.

[2]) 5, 112—115.

[3]) 24, 36—37, 5, 85. Sollte vielleicht der erst dem Christentume nahe gekommene, dann zum Islam übergetretene Medinenser Abu Qais Vermittler einiger christlich angehauchten Lehren an den Propheten gewesen sein? Vgl. Ibn Hischâm, S. 348.

Die medinische Lehrperiode setzt den Prozeß der Entlehnung aus den Buchreligionen d.h. dem Judentum und Christentum fort. Die Dogmatik bleibt allerdings auf der früheren Stufe stehen, ja macht Rückschritte, da ihr die Flügel der philosophischen Spekulation stark beschnitten werden; die Pflichtenlehre aber geht ins Breite und nimmt den Geist engherziger Formalität an, wodurch auch die Entwickelung zahlreicher ritueller Kleinigkeiten begünstigt wird. Aber schlimmer als diese Veräußerlichung wirkt das allmälige Zurückgreifen auf altheidnische Gebräuche, leicht islamisch übertüncht. Als Palladium wird Mekkas Götzentempel den Gläubigen vorgerückt, die altarabische Kriegsrache taucht unter den gottwohlgefälligen Werken mit der Maske des Glaubenskrieges auf, und nachdem der Weg zum mekkanischen Heiligtume frei geworden war, werden seine alten Wallfahrts- und Opferceremonien vom Koran sanktioniert. Dadurch bekommt das bisher immer noch abgerundete System des Islams einen Riß, der durch keine rhetorischen Phrasen zu verkleiden war; wenn der Islam trotz schöner Ansätze keine dauernde Kultur gezeitigt hat, wenn er in jedem Jahrhundert neue verhängnisvolle Krisen erfährt, so muß man einen großen Teil der Schuld daran diesen letzten rohen und gedankenleeren Neuerungen des Propheten zuschreiben.

Koranische Dogmatik.

Gottes Macht, Einheit und Güte.

Der älteste Gottesbegriff, den Mohammed im Koran aufstellt, begreift Gott als eine Persönlichkeit von gewaltiger Kraft, als den Mächtigsten der Seienden, den daher die Menschen als ihren Herrn, Rabb, anzusehen und zu fürchten haben. Dieser Name wird, da er auch einen menschlichen Oberherrn bezeichnen kann, gewöhnlich durch Beifügungen teils spezialisiert, teils erweitert. So heißt Gott in einer der ältesten Suren (**106**, 3) „Herr des Hauses", womit seine Herrschaft über den mekkanischen Tempel angedeutet wird. Man hat hieraus schon den Schluß gezogen, der Prophet habe damals noch den Lokalgott Mekkas verehrt und ihn wie einen Obergott gegenüber anderen heidnischen Gottheiten angesehen, und erst durch fortschreitende Betonung seiner Macht sei er von ihm zum Begriffe des Weltenherrn gelangt. Doch soll der Zusatz offenbar nur bedeuten, daß Gott allein die Verehrung im mekkanischen Tempel wie in jedem anderen gebühre, was später (**72**, 18) in der Behauptung wiederkehrt „alle Gotteshäuser gehören Allah", am deutlichsten aber aus S. 27, 93 hervorgeht:

Mir aber ist befohlen, nur dem Herrn dieser Flur zu dienen, die er geweiht hat, obwohl ihm alles zugehört.

Weit häufiger wird der Ausdruck Herr durch allgemeine Begriffe erweitert. So heißt er der große, der höchste, der ehrenreichste Herr [1], der Herr der Welten; als letzterer umfaßt er in seiner Macht alle Erscheinungen und Teile des Weltalls, und wird darum auch Herr der Morgenröte [2], Herr des Westens und des Ostens, Herr der Menschen [3], am liebsten jedoch Herr der Himmel und der Erde genannt. Da er endlich auch jeglichem der Menschen gebietet, so haben diese ihn mit „Unser Herr" anzureden.

[1] **92**, 20; **87**, 1; **96**, 3; **82**, 6 u. s. w.
[2] **113**, 1.
[3] **114**, 1.

Vor der Idee der Obmacht Gottes tritt in den älteren Suren die seiner Einheit noch zurück. Wenn es S. 90, 5 heißt: „Glaubt der Mensch denn nicht, daß Einer Macht über ihn hat“, so klingt damit die Parole des späteren Islams: „Es giebt nur einen Gott“ erst ganz leise an.

In ungefähr 30 Suren wird zur Bezeichnung Gottes der Name Rabb fast ausschließlich verwendet: dann gesellt sich zu ihm ein neuer Name, Allâh, eigentlich al-Ilâh. Dieser war, wie den meisten semitischen Völkern, so auch den Arabern als genereller Begriff der Gottheit längst geläufig; er wurde bei den einzelnen Stämmen mit Vorliebe statt des speziellen Eigennamens der Stammgötter gebraucht, und war durch eine Reihe von Beteuerungs- und Schwurformeln, sowie als Bestandteil vieler zusammengesetzten Eigennamen durch ganz Arabien populär. Sein häufiger Gebrauch in der Sprache hatte mit der Zeit die Idee seiner Allgemeinheit und Superiorität über die Einzelgötter erweckt und angefangen, den generellen Namen zum Werte eines Eigennamens des allen Stämmen gemeinschaftlichen großen Gottes zu erheben [1]). In diesem Stadium seiner Entwickelung acceptierte Mohammed den Namen Allah und setzte ihn identisch mit seinem Rabb oder Weltenherrn. Dabei fühlte er jedoch noch das Bedürfnis, aufs schärfste zu betonen, daß sein Allah mit den arabischen Stammgöttern nichts mehr gemein habe, überhaupt, daß seine Macht und Wirksamkeit durch keinen bestimmten Kreis umengt sei. Da nun der Name Allah aus grammatischen Gründen eine Zusammensetzung mit Welt, Himmel oder Erde ausschloß, so versuchte er ihn zunächst durch bezeichnende Beiwörter von der Gesellschaft der heidnischen Götter zu trennen:

69, 33. Fürwahr, er glaubte nicht an den großen Allah [2]).

70, 3. Allah, der Herr der Stufen, d. i. der Oberste in der Stufenreihe der Wesen [3]).

Bald aber fand er eine Formel, die ihm geeignet schien, das Wesen seines Allahs von dem der Heidengötter zu scheiden [4]); er ent-

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. III. S. 184—86.

[2]) Vielleicht nach biblischem Vorbild, Nehemias 8, 6: Und Ezra lobte Jahwe, den großen Elohim.

[3]) Vgl. S. **40**, 15.

[4]) Auch hier mag jüdischer Einfluß gewirkt haben. Vgl. Targum des Onkelos Deuteron. 33, 26: Es ist kein Gott, außer dem Gotte Israels. Auch

kleidet diese ganz der göttlichen Natur und stellt ihnen seinen Gott als den eigentlichen, wahren Gott gegenüber, dessen Name und Wesen Allah sei, und so sagt er: Es giebt keinen Gott außer „dem Gotte“ (lâ ilâha illâ allâhu).

Diese wichtige Formel soll nicht die Existenz der Heidengötter, sondern eben nur ihr Gottsein leugnen und sie zum Range und zur Bestimmung jedes andern Wesens dieser Welt, nämlich zu Knechten Gottes herunterdrücken. Die Anschauung vom absoluten Sein Gottes wird meist in apodiktischer Weise als Dogma vorgetragen; nur einige Mal wird der Versuch eines logischen Beweises gemacht:

21, 22. Wenn in Erde und Himmel noch Götter wären außer Allah, so müßte die Welt zu Grunde gehen.

17, 44. Wären zugleich mit Allah noch Götter, wie die Heiden behaupten, so würden diese trachten, dem Herrn des Thrones beizukommen.

Im allgemeinen aber steht ihm die Wahrheit seiner Ansicht so fest, daß er das Recht zu haben glaubt, eher von seinen Gegnern Beweise für ihre mangelhafte Gottesidee zu fordern [1]), als selbst die seinige noch zu verteidigen. Längere Zeit deckt sich die Auffassung vom Wesen Allahs mit der des Rabb, und alles, was in Natur und Menschenleben sich ereignet, stellt der Prophet lediglich als eine Folge der alles leitenden Macht Gottes dar. Als Beweis hierfür mögen einige Surenstücke dienen:

88, 17—20. Sehen sie nicht das Kamel, wie es geschaffen, — den Himmel, wie er gewölbt ist, — die Berge, wie sie hingestellt sind, — die Erde, wie sie ausgebreitet ist?

80, 24—32. Es betrachte der Mensch seine Nahrung: — Wir ließen Wassertropfen träufeln, — spalteten dann die Erde, — ließen darin Korn aufgehen, — Trauben und Klee, — Oelbaum und Palmen, — üppige Haine, — Obst und Futter — zur Nahrung für euch und eure Haustiere.

79, 27—29. Waret ihr schwerer zu erschaffen, oder die Himmel, die er (Gott) aufbaute, — deren Dach er wölbte — und

---

das Schema'gebet: Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, ist ein einiger Jahwe, kann zur Prägung der Formel mitgeholfen haben, die Mohammed einige Mal auch fast wörtlich nachahmt, vgl. **22**, 35: Euer Gott (ilâh) ist ein einiger Gott; ebenso **16**, 23 und **2**, 158.

[1]) **21**, 24.

sie so rundete, — zur Nachtzeit sie verfinstert, — des Morgens sie erhellt u. s. w.

Besonders häufig wird gleich wie in dieser letzten Stelle die Schöpfung des Menschen lediglich der Macht Gottes zugeschrieben, worüber in einem späteren Abschnitte das Nähere folgen wird. Diese Auffassung, daß jede Veränderung im Weltall nichts als eine Kraftprobe Gottes darstelle, reicht etwa bis zu S. 56, wo noch einmal Macht Gottes und Ohnmacht des Menschen einander gegenübergesetzt werden:

V. 58—71. Was haltet ihr von eurem Samen, schafft ihr ihn, oder sind wir der Schöpfer? — Wir setzen unter euch den Tod fest, und niemand kommt uns darin zuvor — andere an eure Stelle zu setzen und euch neu entstehen zu lassen in unerforschlicher Weise [1]). — Ihr kennt ja die erste Geburt; o daß ihr euch doch warnen ließet! — Was haltet ihr vom Felde, das ihr bereitet? — Säet ihr den Samen, oder sind wir die Säenden? — Gefiele es uns, so machten wir es zu Stoppeln, dann solltet ihr euch wundern — und sprechen: wir sind verschuldet und betrogen! — Was haltet ihr vom Wasser, das ihr trinkt? — Laßt ihr es herabkommen oder schicken wir es? — Gefiele es uns, so machten wir es bitter, o wollt ihr nicht danken? — Was haltet ihr vom Feuer, das ihr zündet? — Pflanztet ihr das Holz dazu, oder sind wir die Pflanzenden?

Aber schon in der folgenden Sure 55 bereitet sich ein Umschwung zu einer edleren Gottesauffassung vor, indem jetzt jeder Akt der Schöpfung eine Wohlthat ('alâ) Gottes genannt wird. Wir stehen damit am Eingange der zweiten Periode des Islams, worin sich Gott im Vollbesitz seiner Gnade dem Blicke des Propheten erschließt. Es war eine Zeit der äußeren Bedrängnis und inneren Hoffnungslosigkeit, als Mohammed zur Lösung dieser Krisis den Begriff eines Gottes mit weichen humanen Affekten fand, eines Gottes, dessen Freude es ist, sich der Verlassenen voll Erbarmen anzunehmen und sie voll Liebe zu sich hinaufzuführen. Zur Idee eines solchen Gottes bot zwar auch das Judentum schon einige Ansätze: denn es kannte einen Jahwe, dessen Barmherzigkeit der strengen Richtermacht des Elohim voranzugehen pflegte [2]); aber den weiten Umfang, den Moham-

[1]) Anspielung auf die Wiedererweckung von den Toten.

[2]) Vgl. Weber, System der altsynag. palästinen. Theologie, S. 250.

med von nun an der Liebe Gottes in seinem System einräumte, konnte er nur in der christlichen Gnadenlehre vorgebildet finden. Das bezeichnende Wort, womit diese neue Seite seines Gottes wiedergegeben wird, ist Raḥma, Barmherzigkeit oder Gnade. Alles, was Gott thut, wird jetzt unter diesem neuen Gesichtspunkte angeschaut, seine Allmacht erscheint nur noch geleitet von seiner Liebe, „die er auf seine Seele geschrieben hat, um die Menschen am Tage des Auferstehung zu versammeln“ (6,12). Wie sich dem Propheten jetzt die Welt im beständigen Genusse göttlicher Wohlthaten darstellt, mögen einige Stellen zeigen:

28, 71--73. Sprich: Was meint ihr, wenn Gott über euch ewige Nacht machen wollte bis zum Tage der Auferstehung, welcher Gott außer Allah könnte euch Licht bringen? O daß ihr nicht hören wollt!

Sprich: Was meint ihr, wenn Gott über euch ewigen Tag machen wollte bis zum Tage der Auferstehung, welcher Gott außer Allah könnte euch Nacht machen, um darin zu ruhen? O daß ihr nicht sehen wollt!

So aber hat er euch in seiner Barmherzigkeit Nacht und Tag gemacht, um bald zu ruhen, bald zu arbeiten um das tägliche Brot [1]). So dürftet ihr wohl dankbar sein.

22. 62. u. 64. Siehst du nicht, wie Gott vom Himmel Wasser heruntersendet, wodurch die Erde angefeuchtet wird? Ja, Gott ist der Edle und Wissende.

Siehst du nicht, wie Gott euch alles auf Erden unterthänig gemacht hat und das Schiff, das durch das Meer streicht auf sein Geheiß, und wie er den Himmel hält, damit er nicht auf die Erde falle, außer wenn er will: So ist Gott gegen die Menschen gütig und barmherzig.

14, 37. Gott ist es, der schuf die Himmel und die Erde; er sandte Wasser vom Himmel, um dadurch Früchte hervorzubringen als Nahrung für euch und machte euch das Schiff dienstbar, durch das Meer zu streichen auf sein Geheiß, und machte euch dienstbar die Flüsse, die Sonne und den Mond, die beiden Wechselnden, die Nacht und den Tag, und brachte euch alles, um was ihr ihn gebeten; und wenn ihr die Wohlthaten Gottes zählen wollt, so findet ihr ihre Zahl nicht.

---

[1]) Wörtlich: um nach dem Überflusse Gottes zu streben.

16, 82: Gott hat euch gemacht an euren Zelten eine Wohnung und aus den Häuten der Tiere Zelte, die ihr bewegt am Tage eures Aufbruches und am Tage der Niederlassung; auch aus ihrer Wolle, ihren Vließen und Haaren allerhand Gegenstände und Geräte für die Zeit des Lebens.

Er hat euch auch gemacht aus seinen erschaffenen Dingen Beschattung und aus den Bergen Schlupfwinkel und hat euch Leibgewänder bereitet, die Hitze abzuwehren, und andere, um Verwundung im Kampfe zu hindern: auf solche Weise spendet er euch das höchste Maß seines Wohlthuens.

Die neue Gottesauffassung erregte in Mohammed das Bedürfnis nach einem neuen Gottesnamen, der in aller Kürze die Gläubigen der Liebe Gottes erinnern sollte. In diesem Bestreben kam ihm ein bereits bei den christlichen Syrern [1]) und Südarabern [2]), doch auch bei den Juden [3]) üblicher Name gelegen, nämlich er-Raḥmân, der Erbarmer. Bei welcher Seite er nun diese Anleihe machte, muß zweifelhaft gelassen werden: die meisten Gründe scheinen mir immer noch für die Herübernahme von den christlichen Südarabern zu sprechen, die unter Raḥmân speziell noch Gott-Vater verstanden [4]).

Der Name er-Raḥmân beginnt ziemlich zu Anfang der zweiten mekkanischen Periode mit S. 55, zieht sich dann bald häufiger, bald seltener durch die S. 50, 41, 36, 27, 26, 25, 43, 67, 20, 21, 19, 13, 1; kommt aber schon gegen Ende der mekkanischen Lehrperiode wieder ab. Das geschah gewiß nicht infolge prinzipieller Veränderungen in Mohammed's Dogmatik, sondern nur aus äußeren Gründen. Mohammed mochte vielleicht fürchten, bei einzelnen seiner Hörer den Schein zu erwecken, als lehre er verschiedene Götter, wenn neben der maßgebenden Phrase: Es ist kein Gott außer Allah, die neue: Es ist kein Gott außer Raḥmân

---

[1]) Nicht selten in den Hymnen Ephraems d. Syrers, z. B. adv. haeres. 22 str. 16; 54, Schlußstrophe; häufig in den Carm. Nisibena (siehe Glossar).

[2]) Vgl. Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens, S. 1.

[3]) Sowohl im Talmud wie auf südarabischen Inschriften, z. B. Glaser 394/95: Es sei gesegnet der Name „des Erbarmers“, des Herrn des Himmels und Israels und ihres Gottes, des Herrn Judas . . .

[4]) Ganz subjektiv ist Sprengers Ansicht (Leben und Lehre Moh. II, 202), daß unter Raḥmân ursprünglich des Menschen Sohn verstanden worden wäre, wie er auch seine Stellung in Mohammeds Dogmatik ganz mißkannt hat.

(13, 29) sich stellte, und mag vielleicht, um diesem vorzubeugen, bestimmt haben: Ruft Allah an oder Raḥmân; wie immer ihr ihn rufen möget, sein sind die schönsten Namen (17, 110).

Wahrscheinlicher aber ist es, daß das Abkommen von Raḥman mit dem Aufkommen der vielen sog. schönen Namen Gottes zusammenhängt, in deren buntem Farbenspiele das Bild der Gottheit erst reich erglänzt, dann mehr und mehr an Deutlichkeit einbüßt und zuletzt vor lauter Ausdrücken im Wesen gänzlich verschwimmt. Nachdem nämlich der Prophet seinen Gott mit warmen, menschlichen Gefühlen ausgestattet hatte, glaubte er den Seinigen dieses Bild noch näher bringen zu können, wenn er es mit möglichst vielen schönklingenden Beinamen schmückte, um mit solcher Vielnamigkeit die Vielseitigkeit seines Wesens wiederzugeben. Vielleicht that er dieses im Gegensatze zu den Juden, bei denen eine wahre Scheu herrschte, Gott überhaupt zu benennen; aber auch scheint er damit gewisse heidnische Gottesbezeichnungen haben treffen zu wollen; denn er sagt 7, 179: Allahs sind die schönsten Namen; darum ruft ihn an mit ihnen und laßt jene, welche ihm unrichtige beilegen.

Als richtige konnten in seinen Augen nur solche gelten, welche die von ihm gepredigten Begriffe vom Wesen Gottes wiedergaben, und so entstanden drei Kategorien von Namen, die der Güte, der Macht und der Einheit, wenngleich der Prophet nicht gerade viel darauf hält, zwischen diesen dreien selbst genau zu scheiden.

War von der Wurzel Raḥma schon das Wort Raḥmân in seine Theologie übergegangen, so bildete er jetzt das ähnliche Raḥîm, dessen häufige Anwendung der Hauptanlaß zum allmäligen Verblassen und Verschwinden des ersteren Gottesnamens geworden sein mag; nur in der pleonastischen Zusammensetzung er-Raḥmân er-Raḥîm pflanzt er sich bis in die medinische Periode fort. Um die erwähnten Bildungen schaaren sich zahlreiche Synonyma von anderen Wurzeln, so gütig, barr; milde, ḥalîm; edel, laṭîf; liebend, wadûd; sorgend, wakîl; gern spendend, razzâq und wahhâb; dankend, schakûr; mit besonderer Übertragung seiner Güte auf das Gebiet der Sündenvergebung werden gern angewendet: verzeihend, ġafûr, ġaffâr und tawwâb. Alle diese Ausdrücke bedeuten zugleich den höchsten Grad der betreffenden Eigenschaft, also allgütig, allverzeihend u. s. w., wofür jedoch

auch häufig zusammengesetzte Bildungen eintreten wie arḥamu-r-râḥimîna, der Erbarmendste der Erbarmenden, ḫairu-r-râziqîna, der Beste der Spendenden oder ḏu-l-maǵfirati, der Herr der Vergebung.

Die Kategorie der Macht ließ besonders zahlreiche Teilbegriffe zu. So wird sie in Berücksichtigung der physischen Kraft Gottes durch folgende Ausdrücke variiert: stark, qawî; gewaltig, makîn; mächtig, ʿazîz; groß, kabîr; hoch, ʿalî und mutaʿâlî; siegreich, qahhâr; herrschend, walî und ṣamad. Die geistigen Kräfte Gottes werden ausgedrückt durch die Bezeichnungen: wissend, ʿalîm und ḫabîr; sehend, baṣîr; hörend, samîʿ, sich erinnernd, ḥafîẓ; gegenwärtig, qarîb, muḥîṭ oder schahîd; daneben wieder häufige Zusammensetzungen: der beste Richter, der beste Sieger, der stark Rächende, der schnell Abwehrende und viele andere.

Für die Unterbegriffe der dritten Kategorie des einen, ewigen Seins gestattete die an philosophischen Ausdrücken gänzlich arme Sprache Arabiens nur wenig Wortbildungen, die wohl alle hebräischen Ausdrücken nachgeahmt sind; es sind dies: der Eine, wâḥid; der Ewige, abqâ; der Lebendige und Beständige, ḥajj und qajjûm.

Eine Errungenschaft für die mohammedanische Dogmatik war es gerade nicht, wenn das Wesen Gottes statt mit wenigen kräftigen Grundzügen jetzt durch zahllose Teilbegriffe definiert wurde. Immerhin bedeuten diese Namen in der mekkanischen Periode noch das, was sie ausdrücken, waren gewissermaßen der Extrakt der gepredigten Lehrsätze, die Bestätigung der in zahlreichen Heiligengeschichten waltenden Wirksamkeit Gottes; aber bald nach dem Beginn der medinischen Lehrzeit wird Gott nicht mehr mit philosophisch-theologischen Begriffen meßbar, sondern stellt sich zu den Menschen wie ein unbegreiflicher, unberechenbarer, oft widerspruchsvoller Herrscher, durchaus die Personifizierung der Launen Mohammeds. Jetzt werden die Begriffe aller drei Kategorien wirr durcheinander gewürfelt, ihr Sinn kaum mehr beachtet, nur ihre Form zu klingenden Versschlüssen und Reimen noch angewendet. Zuweilen paraphrasiert Mohammed sie in rhetorischer Weise, wodurch er immerhin einige wohlgelungene Tiraden erzielt, z. B.:

2, 256. Allah, außer ihm ist kein Gott! Er ist der Lebendige, Beständige; ihn faßt nicht Schlaf noch Schlummer; sein

ist alles in den Himmeln und auf Erden; wer legt Fürsprache bei ihm ein, als wem er es erlaubt? Er weiß, was vor und hinter euch liegt, die Menschen aber erfassen nichts von seinem Wissen, als was er will; sein Thron umfaßt Himmel und Erde, und die Hütung beider ermüdet ihn nicht; er ist der Hohe, der Große.

Hingegen wirkt es geradezu ermüdend auf den Hörer, wenn durch bloß litaneienhafte Summierung der schönen Namen Gottes nach Effekt gehascht wird, so vor allem 59, 22–24:

Er ist Allah, außer dem kein Gott ist; er ist der Kenner des Geheimen und des Geschehenen; er ist der Erbarmer, der Barmherzige.

Er ist Allah, außer dem kein Gott ist, der König, der Heilige, der Unversehrte, der Sicherstellende, der Schützende, der Mächtige, der Gewaltige, der Stolze; fern sei von Allah, was man ihm abgöttisch beigesellt.

Er ist Allah, der Erschaffer, der Schöpfer, der Bildner; sein sind die schönsten Namen; es preist ihn alles im Himmel und auf Erden, und der Allmächtige, der Allweise ist er.

Begrenzung der Gottheit.

Wie verschwenderisch auch Mohammed seinen Gott mit Eigenschaften und Namen ausgestattet hat, als absolutes Wesen, das in seinem Sein von nichts anderem beeinflußt wird, stellt er ihn dennoch nicht dar. Denn hier ragt wieder ein charakteristisches Stück talmudischen Judentums in den Islam hinein. Es hatte sich die jüdische Spekulation mit der Zeit mehr und mehr in die Vorstellung eingelebt, daß der Erdschöpfung noch frühere Schöpfungsakte vorangegangen seien; bei einzelnen derselben schob man die Grenze ihres Entstehens sogar soweit zurück, daß sie mit der Ewigkeit zusammenfielen und damit das Erschaffensein dem Unerschaffensein fast gleich kam. Als Dinge, deren Schöpfung nur geraume Zeit vor jener der Erde läge, werden genannt das Paradies, die Hölle, der Tempel, die Väter, Israel und der Name des Messias; zwei Dinge aber, Thora und der Thron der Herrlichkeit, gelten als von frühester Zeit mit Gott zusammen[1]). Diese beiden letzten Begriffe finden sich in Moham-

[1]) Vgl. Wünsche; Bab. Talmud. I. S. 220; Wünsche, Bereschith Rabba S. 2.

meds Lehre wieder und zwar als Buch Gottes, durch das der göttliche Wille, und als Thron Gottes, durch den seine örtliche Bewegung bedingt und begrenzt wird.

Das Judentum hatte die irdische Thora in den Himmel versetzt infolge der aufs höchste gesteigerten Verehrung für den heiligen Text; in ihr forscht Gott nach den Gesetzen der Weltregierung in ähnlicher Weise, wie der Schriftgelehrte auf Erden nach denen seiner Heilswirkung. Mohammed übernimmt in seinen älteren Suren den Begriff des himmlischen Buches als eines von Gott verschiedenen materiellen Dinges, vergeistigt aber im späteren Koran diesen Begriff immer mehr, so daß er ihn endlich als Selbstoffenbarung Gottes mit ihm gleichsetzt. Er gebraucht dafür zuerst, um sein Bild faßbar zu machen, eine Anzahl grobsinnlicher Begriffe; er bezeichnet es als Rollen (ṣuḥuf)[1], Tafel (lûḥ)[2], Blätter (zubur)[3], endlich Schrift, (kitâb); zum Unterschiede von solchen Schriftstücken, die wieder aus ihm abgeleitet sind, spricht er von den „ersten Rollen"[4] und der „Mutter des Buches"[5], d. i. Urschrift. Dieses Buch befindet sich bei Gott und wird von Engeln gehütet:

80, 13—15. Hochgeehrte Rollen — erhabene, reine — in den Händen von edeln, frommen Schreibern.

56, 77—78. . . Das große Buch — das nur die Reinen berühren.

Der Inhalt dieses Buches ist allumfassend[6]; es steht in ihm das Geheime und Zukünftige, weshalb es auch selbst das Geheimnis, ġaib[7], genannt wird. Weil alles Geschehene aber einmal zukünftig gewesen, so ist in ihm buchstäblich alles vorgezeichnet, so daß es gewissermaßen die Idee jedes Werdenden darstellt; wegen der genauen Übereinstimmuug dieser Idee mit den Dingen selbst heist es auch Wahrheit, ḥaqq.

Dieses Buch wirkt bestimmend auf jede Thätigkeit Gottes ein. Zunächst vermittelt es ihm das Wissen von jeglichem Dinge

---

[1]) **87**, 18; **80**, 13.

[2]) **85**, 22.

[3]) **54**, 43, 52 und öfter.

[4]) **87**, 18; **20**, 133.

[5]) **43**, 5 u. öfters.

[6]) Vgl. z. B. **54**, 52 f.: Alles, was sie thun, steht in den Blättern. — Jegliches Große und Kleine ist darin verborgen.

[7]) **68**, 57; **2**, 2 und öfters.

und heißt deshalb das mitteilende Buch (kitâb mubîn) oder auch wohl das Wissen ('ilm) Gottes[1]:

35, 13. Kein Weib trägt und gebiert, es stände denn in seinem Wissen; kein Greis altert, kein Leben wird gekürzt, es stände denn im Buche.

Da nun Gott im Besitze der „Schlüssel des Wissens" ist und erkennt, wie alles sich entwickeln muß, so kann er unmöglich anders handeln, als wie es das Buch vorschreibt; hieraus entsteht ein neuer Name für das Buch, nämlich Macht, miqdâr[2]. Das Zustandekommen einer Handlung wird im Koran noch genauer dargethan. Das Buch enthält die Gesamtheit aller Erscheinungen und Handlungen in ihrem inneren Zusammenhange aufgezeichnet, unter einander „festgefügt" [3]; Gott aber setzt durch seine Kraft immer neue Einzelhandlungen ins Werk, muß demnach die Einheit des Buches erst in die Vielheit der Werdeform auflösen (faṣṣala, farraqa) und daraus einzelne Schriftstücke (kitâb) oder Mitteilungen (âja) zusammensetzen, die vom Himmel herabgesandt die Ausführung bewirken.

Wie schon oben gesagt, hat Mohammed in der späteren Periode die Abhängigkeit Gottes vom Buche zu lockern unternommen und dafür das umgekehrte Verhältnis angedeutet. Es mag dieses mit der Einführung der göttlichen Gnade in seine Dogmatik zusammenhängen, die nur einen sehr äußerlichen Schmuck bedeuten würde, wenn sie nicht auf freie Entschließungen Gottes, sondern auf Vorschriften des Buches zurückginge. Er läßt deshalb die grobsinnlichen Bezeichnungen fahren, wählt geistige und stellt diese mit inhärierenden Eigenschaften Gottes ungefähr gleich, wie aus den oben zitierten Stellen schon hervorgeht. Zwar findet er keinen festen Begriff, um „Willen Gottes" klar und scharf auszudrücken; aber gewisse Satzwendungen sagen doch mit aller Deutlichkeit, daß Gott in eigenem Wollen den Antrieb zum Schaffen und Leiten fühle, z. B.:

42, 48–49. Gott gehört die Herrschaft der Himmel und der Erde; er schafft, was er will; er giebt, wem er will, weibliche oder männliche Kinder;

---

[1] Vgl. die Stellung der Weisheit (ḥokhma) zu Gott bei Hiob cap. 28,20—27.

[2] **13**, 9.

[3] aḥkama **11**, 1; **3**, 5.

Oder er giebt beides zusammen und macht, wen er will, kinderlos; denn er ist der Wissende und Mächtige.

Am schärfsten und rücksichtslosesten aber läßt er den Willen Gottes durchblicken in der inzwischen ausgebildeten Lehre, daß ein Teil der Menschen zum Glauben, der andere zum Unglauben ausersehen sei, worüber in der Heilslehre das Nähere gesagt werden wird.

Der allmälige Wechsel in der Auffassung vom Buche Gottes, die oft geflissentlich angewendete Unbestimmtheit der Ausdrücke hatte für die spätere Gemeinde des Islams eine verhängnisvolle Folge. Man gelangte eine Zeitlang nicht zu einem allgemein gültigen Begriffe von dem göttlichen Buche; die Philosophen vermuteten seine geistige Auffassung als Willen Gottes, die Dogmatiker aber faßten das Buch materiell auf, setzten es dem von Mohammed den Menschen mitgeteilten Koran gleich und übertrugen auf diesen die Eigenschaft des Unerschaffenseins. Dieses führte in der weiteren Folge zu hitzigem Streite darüber, ob der Koran seinem Inhalte und seinem Äußern nach als erschaffen oder ewig zu gelten habe, bis Schwert und Machtwort der ʻAbbasidischen Kalifen der letzteren uns so absurd vorkommenden Meinung dogmatische Geltung verschaffte.

Als zweiter mit Gott durch das Band innerer Abhängigkeit verbundener Gegenstand wird im Koran der Thron Gottes genannt; da er nie unter die Reihe der geschaffenen Wesen gesetzt wird, so soll auch er wohl als von Ewigkeit mit Gott verbunden gelten. Er ist der Sitz, von dem aus Gott die Welt regiert. Wenn im Spätjudentum die Gottheit häufig den Namen Maqôm „Ort“ trägt, was der Koran zweimal durch Maqâmu-r-rabbi (Ort des Herrn)[1]) wiedergiebt, so wird das ursprünglich wohl auch nur der göttliche Thron bedeutet haben, und zeigt uns, wie enge Thron und Gottheit mit einander verbunden gedacht wurden. Bei der Weltschöpfung hat Gott seinen Sitz verlassen, am siebenten Tage ihn aber wieder eingenommen[2]). In medinischer Zeit wird zur Abschwähcung einer allzu materiellen Vorstellung vom Throne Gottes gesagt:

2, 356. Es umfaßt sein Thron die Himmel und die Erde.

---

[1]) 79, 40; 55, 46.
[2]) 57, 4.

Also geht ähnlich wie das Buch Gottes im persönlichen Willen Gottes so sein Thron in dem ihn umgebenden Weltall auf.

Wohnung und Umgebung Gottes.

Neben dem Throne gilt als Sitz und Wohnung Gottes im weiteren Sinne der Himmel, genauer gesagt die Himmel. Ihre Schöpfung fällt in die gleiche Zeit mit der der Erde, und beides sind zwei sich ergänzende Hälften der Welt. Nach festem Plane, der im Buche Gottes vorgeschrieben war, erfolgte ihre Gründung, wie **44**, 38—39 sagt:

Nicht schufen wir die Himmel und die Erde und, was zwischen beiden ist, leichtsinniger Weise;

Beide schufen wir vielmehr durch die Wahrheit (d. i. das Buch Gottes)[1], aber die Mehrzahl der Menschen weiß es nicht[2].

Anfangs stellte sich der Himmel wie eine ungeordnete Masse Rauchdampf dar:

41, 10—12. Da wandte sich Gott zum Himmel, der Dampf war, und sprach zu ihm und der Erde: „Kommt gern oder ungern!" Sie aber sprachen: „Wir kommen gern."

Da schied er ihn in sieben Himmel und teilte jedem Himmel seinen Amr[3] zu; dann schmückten wir (Gott) den untersten Himmel mit Leuchten und machten ihn zu einer Wacht (gegen die Genien).

Die sieben Himmel hat man sich wie Stockwerke[4] von nach unten zunehmender Breite zu denken, deren höchstes den Thron Gottes trägt, während das tiefste gerade über der Erde schwebt; diese wiederum ahmt mit ihren sieben Kreisen die Bildung des Himmels nach, wie denn Gott Himmel und Erde nach dem gleichen Plane geschaffen haben soll[5].

---

[1]) Vgl. auch **29**, 43.

[2]) Auch die jüdische Theologie sieht in Proverbien 3, 19: „Der Herr hat durch die Weisheit die Erde gegründet und durch Wissen den Himmel bereitet" eine Hindeutung auf die göttliche Thora, vgl. Weber System d. altsynag. paläst. Theol. S. 14.

[3]) Seine Erklärung siehe im folgenden Kapitel.

[4]) **67**, 3.

[5]) **65**, 13. Dazu das jüdische Vorbild: Alles, was Gott oben schafft, schafft er auch unten, und: Wie die Abteilungen der oberen Welt so sind die unteren; vgl. Weber, Syst. d. altsyn. Theol. S. 196.

Als himmlischen Hofstaat hat Gott die Engel (malâika, malak) um sich herum. Auch sie bilden einen Teil der Weltschöpfung, sind ihrer Natur nach jedoch feiner organisiert als die Erdenwesen, weshalb der Koran sie weder unter den Begriff dâbba d. i. Wesen, noch unter taqal, Körperwesen, nämlich Menschen und Genien, einreiht.

Aus **38**, 77 scheint hervorzugehen, daß wenigstens ein Teil der Engel Körper aus Feuer hat, was der jüdischen Theologie entnommen ist[1]); von ihrem Äußeren wird weiter nur gesagt, sie trügen Flügel in verschiedener Zahl[2]). Die Engel teilen die Bestimmung aller geschaffenen Wesen, Gottes Diener zu sein[3]); ihr Amt läßt sie als Träger des Thrones und als Lobpreiser Gottes, als Wächter und Fürsprecher der Menschen, endlich als Vollstrecker göttlicher Botschaften erscheinen. Über die erste dieser Funktionen spricht der Koran also:

69, 17. (Am jüngsten Tage) erscheinen die Engel an den Seiten des Himmels und tragen, acht an der Zahl, den Thron Deines Herrn über sich.

40, 7. Sie sind es, welche teils den Thron tragen, teils ihn umstehen, ihren Herrn lobpreisen und an ihn glauben[4]).

Häufiger noch und früher deutet der Koran auf das Amt hin, welches die Engel mit den Menschen in innige Verbindung bringt:

86, 1–4. Beim Himmel und dem Ṭâriq! — Was glaubst du, daß Ṭâriq sei? — Der glänzende Stern. — Ja, über jeder Seele steht ein Wächter!

Diese natürlichste Vorstellung von einem Schutzengel kreuzt sich schon in alten Suren mit der spätjüdischen Idee, daß den Menschen zwei Wachtengel begleiten, seien es nun zwei gute[5]), oder ein guter oder ein böser[6]):

82, 10—12. Ja, über euch sind Wächter, — edle, die da schreiben; — sie wissen, was ihr thut.

---

[1]) Vgl. Weber, Syst. d. altsyn. Theol. S. 161.

[2]) **35**, 1.

[3]) **19**. 94.

[4]) Vgl. auch **13**, 14.

[5]) Vgl. Kohut, Über die jüd. Angelogie und Dämonologie, S. 19.

[6]) Vgl. Wünsche, Bab. Tal. I, S. 164.

50, 15—16. Wir haben den Menschen erschaffen und wissen, was seine Seele in ihm flüstert und sind ihm näher als die Halsader.

Es begegnen sich die beiden Begegnenden, deren einer zur Rechten, der andere zur Linken sitzt;

Und kein Wörtchen spricht er, ohne daß bei ihm ein hurtiger Wächter ist[1]).

Wenn der Mensch stirbt, so geleiten seine Engel die Seele zu ihrem Schöpfer zurück[2]); deshalb wird der Wachtengel auch wohl Todesengel genannt[3]), und der Tod auf sein Eingreifen in das Leben des Menschen zurückgeführt:

6, 93. Sähest du doch die Ungerechten in Todesnöten, wenn die Engel ihre Hände ausstrecken und rufen: „Heraus mit euern Seelen!“

Der Schutz, den die Engel den Menschen zuwenden, äußert sich auch in Bitten, welche sie am Throne Gottes für die Lebenden und Toten einlegen:

40, 7. (Die Engel) flehen um Verzeihung für die Gläubigen: „O Herr, alles umfassest du mit Barmherzigkeit und Weisheit: also gewähre Verzeihung denen, die Buße thuen und deinem Wege folgen, und schirme sie vor der Strafe der Glut u. s. w.

Endlich sind die Engel Vermittler für jede Gottesbotschaft, vor allem, wenn es sich darum handelt, den Gläubigen in Bedrängnissen Hülfe zu bringen:

41, 30. Die da sprechen, unser Herr ist Allah und recht wandeln, zu solchen steigen Engel nieder und sprechen: „Fürchtet euch nicht und seid nicht betrübt; freut euch des Gartens, der euch verheißen ist!“

Später läßt Mohammed Gott seine Engel in großen Scharen aufbieten, um auf Seiten der Gläubigen gegen die Heiden mitzukämpfen, so in der Bedrschlacht 10000 Engel; hingegen sollen die zu Helfern in der Oḥodschlacht bestimmten Engel später von Gott zurückgehalten worden sein. Von der Gesamtheit der Engel heben sich im Koran wie Wesen noch höherer Art Ǵibrîl (Gabriel) und Mîkâl (Michael) ab und werden stets getrennt von der Malâika angeführt[4]). Hierin decken sich wiederum Islam und jüdische Lehre, in welcher

[1]) Vgl. auch **13**, 12.
[2]) **16**, 30 u. 34; **6**, 61.
[3]) **32**, 11.
[4]) **2**, 91 f.; **66**, 4.

diese zwei Himmelswesen mit noch fünf andern als Engelsfürsten (Sârîm) erscheinen. Wenn aber in jener Michael als der Höchste gilt, so stellt Mohammed wahrscheinlich nach christlichem Vorgange den Gabriel an die erste Stelle [1]).

Endlich erwähnt der Koran noch einen Zug von den Engeln, ihren Wächterdienst in der Unterwelt [2]). Wird in den älteren Suren die Hölle als ein Kerker voll Glut und Marterwerkzeugen dargestellt, so liegt es nahe, auch Kerkermeister hinzu zu dichten; Mohammed führt denn auch solche und zuerst unter dem rätselhaften Namen Zabânija an [3]), 19 an der Zahl, wie er 74, 30 sagt, und nennt als einen unter ihnen (43, 77) Mâlik. Welcher Natur nun waren diese höllischen Schergen? Jedenfalls auf eine derartige Anfrage hin fügt er hinter 74, 30 folgenden Zusatz ein: Wir haben zu Machthabern der Hölle nur Engel eingesetzt. Damit trennt er sie deutlich von Iblîs, dem gestürzten Geiste und seiner Nachkommenschaft von Genien, die bei ihm nicht wie in der neutestamentlichen Lehre [4]) sofort der Qual überliefert sind, sondern bis zum Weltgerichte noch die Welt bevölkern, alsdann aber der Hölle als Opfer überantwortet werden.

Mittlerische Hypostasen der Gottheit.

Je schärfer Mohammed im Verlaufe der mekkanischen Periode die transcendentale Gottesidee betonte, vor welcher anfänglich gebrauchte grobsinnliche Anschauungen mehr und mehr sich vergeistigen mußten, desto schwieriger wurde die Aufgabe, den innigen Zusammenhang, der dennoch zwischen Gott und den Menschen bestehen sollte, näher faßbar zu machen. Wie konnte sein Wille oder auch jedes ihn ersetzende Kitâb (Buch) über die Kluft von der Höhe der sieben Himmel zur Tiefe der Erde gelangen? Der Prophet fand dazu die Mittel in der jüdischen Theologie vorgezeichnet, die sich hier als Schülerin der Neuplatoniker erweist. Er nahm mit ihr mittlerische Hypostasen an, die in ununterbrochener Folge die Persönlichkeit Gottes bis an die letzte Grenze seiner Schöpfung fortsetzen. Vor allem sind es zwei gött-

---

[1]) Vgl. Ephraem, Necr. 44 und öfters: Gabriel, das Haupt der Engel.

[2]) Vgl. Ephraem, adv. haeres. 19, str. 2: Gehaßt sind die Schêde und Daiwe und ihr Herr, und die, welche man Hüter der Hölle nennt.

[3]) 96, 18.

[4]) Vgl. II. Brief Petri 2, 4; Brief Judae 1, 6.

liche Erscheinungsformen, der Amr und der Rûḥ, auch Rûḥ-el-Quddûs genannt; eine dritte Form, die Sakîna, gehört einer wesentlich andern Anschauung an.

Der koranische Amr, wörtlich Befehl, entspricht dem Mêmra der Targume, dessen Spur aber in den Talmuden ganz untergegangen ist. Mohammed stellt ihn dar als einen Ausfluß von Gott, ursprünglich als Wort des göttlichen Mundes gedacht und als solches von rein geistiger Natur. Dieses hat Gott von Anfang an in die Schöpfung hineingesprochen:

41, 11. Darauf schied er sieben Himmel in zwei Tagen und bedeutete [1]) jeder Himmelszone ihren Amr.

So entsteht für Gott ein weites Organ, vermittelst dessen er die Räume des Himmels in stetiger Verbindung zu sich selbst setzt. Es geht aber die Wirksamkeit des Amr noch weiter, da er auch im Zwischenraume zwischen Himmel und Erde waltet:

32, 4. Gott lenkt den Amr vom Himmel zur Erde; es steigt aber dieser wieder zu ihm herauf an einem Tage, der tausend Jahre mißt nach eurer Rechnungsweise.

65, 12. Gott schuf sieben Himmel und nach ihrer Form die Erde; es steigt zwischen ihnen der Amr nieder. So wisset denn, daß Gott alles beherrscht und alles mit Wissen umfaßt.

Hier wird nun die Allmacht und Allwissenheit Gottes durch das beständig thätige Wirken des Amr recht gut erklärt. Neben dieser Anschauung eines beständigen Ausflusses Gottes tritt gelegentlich eine andere, wonach der Amr auch einen momentanen Akt der nach unten gerichteten Thätigkeit Gottes darstellt:

44, 1—4. Beim mitteilenden Buche! — Wir haben es in gesegneter Nacht niedergesendet; denn wir sind Warner. — In ihr wird jeder weise Befehl (dem göttlichen Buche) entnommen — als Amr von uns.

Falls diese Stelle richtig aufgefaßt ist, so wäre hier zwischen jedem einzelnen Kitâb und dem Amr die Grenze nur sehr gering angesetzt.

Die zweite Emanationsstufe ist der Rûḥ. Seinem Wesen nach entspringt er aus dem Amr, wie dieser aus Gott, ist daher auch göttlicher Natur:

---

[1]) Arab. auḥâ, mitteilen, auch ohne Worte (vgl. **19**, 12).

17, 87. *Sie fragen dich nach dem Rûḥ: Sprich: Der Rûḥ [1]) ist ein Produkt (min) des Amr meines Herrn; aber ihr habt nur einen kleinen Teil des Wissens empfangen.

Der Rûḥ, Geist oder heilige Geist, erscheint recht eigentlich dann, wenn Gott auf den einzelnen Menschen erleuchtend und stärkend einwirken will; er ist das Organ seiner Heilsvermittlung. Durch ihn kann der gewöhnliche Mensch zum Inhaber der göttlichen Wahrheit werden:

40, 15. Der Höchste in der Stufenreihe der Seienden, der Herr des Thrones, sendet den Rûḥ, den Ausfluß seines Amr, auf jeden beliebigen seiner Diener, damit er warne vor dem Tage des Zusammenstoßes (d. i. dem Weltgericht).

Mit diesem Geiste wurden unter andern Jesus und Mohammed begabt:

2, 81 (= **2,** 254) [2]). Wir brachten Jesu, dem Sohn der Marjam, die Beweismittel und stärkten ihn mit dem Geiste der Heiligkeit.

42, 52. So beschieden wir auch auf dich (Mohammed) einen Geist herab, abgeleitet aus unserm Amr.

Wie sich an diese Emanationsreihe zuletzt noch die Person eines Engels zur Übertragung des Geistes ansetzen kann, wird beim Kapitel über Offenbarung ausgeführt werden.

Man findet in der Emanationskette Gott-Amr-Rûḥ eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der bei den Kirchenvätern gegebenen Erklärung der christlichen Trinität. Wenn Origines aus dem Vater den Logos, aus diesem den hl. Geist als dritthöchstes Wesen geschaffen sein läßt, wenn alles, was der Geist ist, ihm nur vom Logos mitgeteilt wird, so ist das fast rein koranisch. Es bedurfte bei Mohammed nur noch der Gleichsetzung von Logos und Jesus, alsdann wäre die Übereinstimmung mit der christlichen Lehre fertig gewesen. Wirklich bezeichnet er auch Jesus als ein Wort von Gott (kalima), verkennt dann aber anscheinend, daß Kalima und Amr ursprünglich nur verschiedene Übersetzungen von Logos waren. Indem er so in Wirklichkeit ganz nahe am Begriffe der christlichen Dreifaltigkeitslehre steht, nimmt es sich

---

[1]) Eine Anzahl von Gelehrten z. B. Savary, Garcin de Tassy, La Beaume sehen irrtümlicher Weise Rûḥ hier für „menschlicher Geist" an, wodurch die schwierige Stelle vollends unklar gemacht wird.

[2]) Vgl. auch **5,** 109.

seltsam aus, daß er sie später infolge des gröbsten Mißverständnisses, nämlich der Gleichsetzung der drei Personen mit Gott, Jesus und Maria [1]), so heftig bekämpft.

Eine dritte Hypostase Gottes ist die Sakîna (hebr. Schechîna). Sie ist, wie auch der Koran berichtet, eigentlich die Herrlichkeit Gottes auf [2]) der Bundeslade, erscheint dann aber davon losgelöst als die gelegentlich vom Himmel zur Erde herabsteigende Gottesnähe [3]). Ihre Wirksamkeit, die nur auf einen engen Kreis, den der gläubigen Gemeinde beschränkt ist, äußert sich nach koranischer Anschauung in einem plötzlichen Umschwunge des menschlichen Geistes von Verzagtheit und Hoffnungslosigkeit zu froh gehobener Stimmung und naht stets als Vorbote glücklicher Ereignisse. Mohammed thut einer dreimaligen Herabkunft der Sakîna Erwähnung: zuerst auf der Flucht von Mekka nach Medina, als der Prophet sich mit Abu Bekr einige Tage in der Höhle Ṭaur verborgen hielt [4]); sodann auf dem mißlungenen Feldzuge nach Ḥodaibijja, als er sich durch einen Vertrag mit den Mekkanern verpflichtete, von kriegerischen Operationen gegen sie abzustehen, was in seinem Heere ein Gefühl wie nach einer verlorenen Schlacht erzeugte:

48, 18. Schon war Allah den Gläubigen gnädig, als sie dir unter dem Baume huldigten; da erkannte er die Stimmung ihrer Herzen und ließ auf sie die Sakîna hernieder und dachte ihnen nahen Sieg zu.

Sodann soll noch bei Ḥonain, da durch einen unvorhergesehenen Frühangriff der Feinde das sorglos hinziehende Heer der Muslime in Verwirrung gebracht war, durch die Sakîna Mut zum neuen Standhalten und Sieg bewirkt worden sein:

9, 25–26. Schon half euch Gott an manchen Schlachttagen und am Tage von Ḥonain, als ihr mit Wohlgefallen auf eure

---

[1]) **5**, 79 und 116.

[2]) Der Koran sagt „in“, vgl. **2**, 249.

[3]) Über die große Rolle, die die Schechîna in der jüdischen Theologie spielt, siehe bes. Weber, Syst. der altsynag.-paläst. Theologie, S. 179 ff.; auch Ephraem redet zuweilen von ihr und stellt sie Gott Vater gleich z. B.: Hymni et Sermones I, S. 599: Die Schechîna des Heiligtums zerriß (beim Tode Christi) den Vorhang wie ein Gewand (aus Trauer) um ihren Sohn.

[4]) **9**, 40.

Menge schautet; doch half die Menge euch nichts, und enge erschien euch die Erde, so weit sie auch war, und ihr wandtet den Rücken.

Da ließ Gott seine Sakîna herab auf seinen Gesandten und auf die Gläubigen, sandte Heerscharen hernieder, die ihr nicht sahet, und züchtigte die Ungläubigen.

Ehe Mohammed sich entschloß, das schwer verständliche Fremdwort Sakîna in die koranische Rede einzubürgern, hatte er denselben Begriff schon zwei Mal unter der echt arabischen Bezeichnung Amana, Sicherheit, angewendet. So in der Beschreibung der Mutlosigkeit in seinem Heere am Abende vor der Bedrschlacht:

8, 11. Da ließ Gott tiefen Schlaf auf euch herabkommen als Zeichen der von ihm stammenden „Sicherheit“.

Ebenfalls trat in der Notlage nach der Schlacht von Oḥod die Gotteshülfe ein:

3, 148. Da ließ er nach der Beängstigung „Sicherheitsgefühl“ herabkommen, Schlaf, der sich senkte auf einen Teil von euch.

Erschaffung der Erde und des Menschen.

Schon bei der Schöpfung des Himmels ist erwähnt worden, daß Gott mit ihr und ihr ähnlich nach dem Plane des Buches auch die Erde ins Dasein rief. Die biblische Angabe von den sechs Schöpfungstagen wird mehrfach wiederholt [1]), die Reihenfolge der Schöpfungsakte aber vielfach mit poetischer Freiheit verändert. Aus den zahlreich zerstreuten Einzelzügen ergiebt sich ungefähr folgendes Bild: Anfangs waren Himmel und Erde als einheitliche Masse geschaffen [2]); als diese aufgelöst wurde, entstand die Erde in Form einer flachen Tafel oder eines Bettes [3]); hierüber vergingen zwei Schöpfungstage [4]). Dann wurde in den weiteren vier Tagen das Antlitz der Erde geformt und jedes Lebewesen geschaffen: das Himmelsgewölbe wird ohne sichtbare Säulen darüber gespannt [5]), Sonne und Mond beginnen im Himmelsraume einherzuschwimmen [6]). Die Erde wird, damit sie nicht

---

[1]) **50**, 37; **11**, 9; **57**, 4.

[2]) Arab.: rataq, vgl. **21**, 31.

[3]) **48**, 6. — [4]) **41**, 8. —

[5]) **31**, 8. — [6]) **36**, 40; **21**, 34.

wanke, mit Schwergewichten oder Pflöcken, d. h. Bergen versehen[1]), dann gesegnet, d. h. mit allerhand Wesen bevölkert[2]); darauf wird das Regenwasser herabgesendet, um alles Lebende zu erhalten. So gilt das Wasser als der Grundstoff aller Wesen[3]); aus ihm entstehen „Tiere, die auf ihrem Bauche kriechen, solche, die sich auf zwei und auf vier Füßen bewegen", überhaupt jede „edle, schöne Gattung" von Tier und Pflanze[4]). Die Schöpfung schloß mit dem sechsten Tage nicht ab, sondern dauert Tag für Tag und Jahr für Jahr fort, weil jedes Neuentstehen ein direktes Eingreifen Gottes bedeutet, und der Natur als solcher keine eigenen Kräfte innewohnen.

Die Schöpfung war kein unbedachter Akt Gottes[5]); denn mit dem Ernste des göttlichen Willens verträgt sich nichts Leeres und Eitles[6]). Zunächst wollte Gott gehorsame Geschöpfe um sich haben, und darum bemüht sich die ganze Schöpfung, durch huldigenden Lobpreis dieser Absicht Gottes zu entsprechen:

22, 18. Siehst du nicht, wie vor Gott niederfällt, wer in den Himmeln und auf Erden ist, dazu Sonne und Mond, die Sterne und die Berge, die Bäume, die Tiere und ein großer Teil der Menschen?

17, 46. Es preisen ihn die sieben Himmel und die Erde, samt dem, was in ihnen ist, und nichts versagt seiner Ehre den Lobpreis; nur ihr versteht ihn nicht zu preisen.

Bei einem originellen Bilde verweilt der Koran gerne: er sieht nicht nur die Wesen, sondern sogar ihre Schatten, wenn sie sich zu verschiedenen Tageszeiten bald rechts, bald links wenden, voll von tiefer Ergebenheit für ihren Schöpfer[7]).

Aber in späteren Suren wird die Schöpfung immer mehr um den Menschen als Zentrum verlegt, eine Folge der Raḥmaidee. Jegliches Ding soll jetzt zu Nutz und Dienst der Menschheit geschaffen sein, wie besonders volltönig in S. 16, v. 5—16 ausgeführt wird:

Die Haustiere schuf er euch; an ihnen habt ihr Wärmendes und andere Nutzung und eßt von ihnen.

---

[1]) **31**, 9. — [2]) **41**, 9; **31**, 8. — [3]) **21**, 31; **24**, 44.
[4]) **31**, 8; **22**, 4. — [5]) **21**, 16. — [6]) **21**, 18.
[7]) **16**, 50; **13**, 16 u. ö.

Und habt an ihnen eine angenehme Schau, wenn ihr sie ein- und austreibt.

Sie tragen eure Lasten in Gegenden, wohin ihr sonst nicht kämet außer mit eigener Mühsal.

Auch das Roß, das Maultier und den Esel, zum Reiten und zum Gepräng . . . .

Er hat vom Himmel Wasser gesendet, von denen ihr Trank habt und davon Bäume werden, unter denen ihr Vieh weidet.

Er läßt euch davon sprossen Saat, Olive, Palm und Trauben und jegliche Frucht . . . .

Auch zwang er zu eurem Dienste Tag und Nacht, Sonne und Mond; und die Sterne sind dienstbar auf sein Gebot . . . .

Und was er für euch verstreut auf Erden hat, bunt an Arten; auch darin liegen Mitteilungen für solche, die sich predigen lassen.

Auch machte es euch das Meer dienstbar, daß ihr daraus frisches Fleisch esset und Schmuckwerk nehmet, es anzulegen; auch siehst du dort die Schiffe schweben, damit ihr durch sie von seiner Gnadenfülle erlangt . . . .

Und auf die Erde senkte er Bergesvesten, damit sie nicht mit euch wanke, und schuf Ströme und Paßwege, damit ihr recht geleitet wäret,

Dazu als Wegzeichen — doch auch nach den Sternen richten sie sich beim Wandern.

Als Endzweck Gottes, weshalb er das Kleinste und Größte der Natur in den Dienst der Menschen gestellt hat, daher auch als oberster Zweck der Schöpfung, wird angegeben, daß der Mensch, bereichert durch all die göttlichen Wohlthaten, sein ewiges Heil auf möglichst vollkommene Weise fördern solle:

11, 9. Gott schuf Himmel und Erde in sechs Tagen . . . um euch zu prüfen, wer am besten seinen Lebenswandel einrichten würde.

Wie nun der Mensch, für den die Schöpfung ins Dasein trat, selbst von Gott geschaffen worden ist, darüber giebt der Koran häufigen Bericht.

Von der Erschaffung Adams, des Stammvaters der Menschen, sehen die älteren Koranstücke fast ganz ab; außer einer Wendung in

S. 95: Wir erschufen den Menschen d. i. den ersten Menschen in der schönsten Lebenslage, geht alles, was bis Sure 40 über die Entstehung des Menschen gesagt wird, nur auf den täglich sich wiederholenden Vorgang des Zeugens und Gebärens. Nicht durch Zufall noch aus Unkenntnis tritt die Lehre vom ersten Menschen so lange in den Hintergrund; vielmehr mag Mohammed geglaubt haben, für seine Gottesidee den Heiden einen besseren Beweis durch die vor ihren Augen sich abspielende Erschaffung, als durch einen längst vergangenen, ihnen auch nicht recht faßbaren Schöpfungsakt geben zu können. Diese täglich neue Erschaffung aber betrachtet er eingehend und findet jedes ihrer Stadien wunderbar [1]):

96, 1—2. Lies vor im Namen deines Herrn, der da schuf — den Menschen schuf aus geronnenem Blut.

77, 20—23. Erschufen wir euch nicht aus gemeinem Wasser, — thaten dies dann an einen sicheren Ort, — bis zu einem (von uns) bestimmten Zeitpunkte; — dann formten wie es in gar schöner Weise.

75, 37—39. War der Mensch nicht zuerst ein Tröpfchen ausgegossenen Samens, — wurde dann zu einer Blutmasse; hierauf schuf und bildete er ihn, — dann machte er daraus zwei Geschlechter, das männliche und das weibliche [2]).

Auf die Entstehung des Menschengeschlechts aus Erde spielt zuerst Sure 49, v. 60 an:

Gott ist es, der euch schuf aus Erde [3]), dann aus einem Tropfen, dann aus einer Blutmasse; dann läßt er euch als Neugeburt an die Welt kommen; dann sollt ihr zu eurer Mannsreife kommen, endlich Greise werden.

Es kann auffällig scheinen, daß er hier und in späteren Stellen von jedem Menschen aussagt, er sei aus Erde und dann aus Wasser geschaffen. Der Gedankengang ist dabei aber der, daß in dem erstgeschaffenen Menschen schon die ganze spätere Menscheit enthalten gewesen sei [4]). Damit es aber nicht den

---

[1]) Ganz ähnliche Ausführungen bringt schon Ephraem Syrus, z. B. adv. haeres. 49, str. 4.

[2]) Noch eingehender wird der Werdeprozeß **23**, 12—14 beschrieben.

[3]) Arab. turâb; **23**, 42 ṭîn; **15**, 26 ṣalṣâl.

[4]) Vgl. die Tradition bei Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner S. 34, wonach Gott den Rücken Adams berührte, und alle Menschen, welche bis

Anschein habe, als beruhe der Werdeprozeß bei den auf Adam folgenden Menschen nur auf einer Naturnotwendigkeit, wobei das Eingreifen Gottes überflüssig sei, wird an einer andern Stelle der Mensch ausdrücklich als doppelt geschaffen, d. h. einmal in Adam, das zweite Mal im Mutterleibe, bezeichnet:

39, 8. Er schuf euch aus einem einzigen Wesen, machte dann aus ihm das zugehörige Weib und ließ (aber) auf euch nieder vier Paare von Haustieren: er schafft euch dann aber durch eine zweite Schöpfung im Leibe eurer Mutter in dreifacher Finsternis [1]).

Nachdem der Koran schon öfters die Grundlinien berührt hatte, nach denen die Menschen geschaffen seien, fügt er in **38**, 71 ff. die Einzelheiten über die Erschaffung des Adam hinzu, mit Anlehnung an spätjüdische Haggada:

Es sprach dein Herr zu den Engeln: Ich will einen Menschen aus Thon schaffen [2]).

Dann formte ich ihn und hauchte ihm von meinem Geiste ein.

Wie hier beim ersten Menschen, so wird auch bei jedem folgenden das Leben durch erneutes Einhauchen der Seele geweckt:

32, 8. Dann (nach der Zeugung) formt er den Menschen, haucht ihm von seinem Geiste ein und macht euch Gehör, Gesicht und Herz (Gefühl).

Mohammed bekennt sich also zum Dualismus von Leib und Seele, wobei die Seele die thätige Kraft, der Leib das Werkzeug der Seele darstellt. Sie bilden zusammen ein Ganzes, aber in solcher Mischung, daß sie leicht wieder zu trennen sind, und zwar nicht nur im Tode, sondern schon in dem ihm eng verschwisterten Schlafe: denn nach Mohammed ist der Schlaf ein

---

zum Ende der Welt geboren werden sollten, in der Größe von Ameisen aus seinem Rücken hervorkrochen. Dieses geht wiederum auf die midrasische Erzählung zurück, daß Gott dem Adam alle zukünftigen Geschlechter mit ihren hervorragenden Männern gezeigt habe, vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde S. 63. Ähnlich auch 7, 171.

[1]) Vgl. Tanchuma, Piqqude 3 (bei Weber, System, S. 219): Und der Heilige macht dem Embryo im Mutterleibe einen Riegel und zwei Thüren.

[2]) Daß Gott hier die Engel anredet, ist ein echt targumischer Zug, gefolgert aus den biblischen Worten: Lasset uns den Menschen machen.

kurzer Tod bis zum Wiederaufwachen, der Tod ein langer Schlaf, der bis zur Auferstehung reicht:

39, 43. Gott nimmt die Seelen zurück zur Zeit ihres Sterbens, und die, welche noch nicht sterben, während ihres Schlafes; die, denen er Tod zugedacht hat, behält er, die andern aber entläßt er wieder bis zu einem bestimmten Zeitpunkte [1]).

Von andern psychologischen Eigenschaften der Menschen erwähnt er noch ihre Beanlagung zum Guten wie zum Bösen. Er teilt die jüdische Ansicht von den beiden Trieben, die Gott den Menschen eingepflanzt habe, dem Jezer haṭṭôb und Jezer hara':

91, 7—8. Bei der Seele und dem, der sie gebildet, — und ihr eingeflößt ihre Bosheit und ihre Frömmigkeit!

Das Wesen des bösen Triebes und damit des Bösen überhaupt, dessen Entlehnung auch auf Gott zurückgehen soll [2]), wird noch mannigfaltig ausgeführt:

70, 19—21. Ja, der Mensch ist von der Erschaffung an habsüchtig, — kleinmütig, wenn das Unglück ihn trifft, — geizig, wenn das Glück ihn begünstigt.

In späteren Suren wird der Trieb zum Bösen gewöhnlich hawâ (plur. ahwâ) genannt und vor seiner Macht häufig gewarnt, z. B. S. 38, 25: Folge nicht dem bösen Triebe; er möchte dich sonst vom Wege Gottes ablenken. Der Trieb zum Guten, taqwâ, ist nur in Gott, „dem Herrn der Taqwâ" (S. 74, 55), und denen, welchen er ihn besonders stärkt, wirksam vorhanden; bei den anderen Wesen ist er ganz verkümmert, und „die Seele eine Gebieterin des Schlechten" [3]).

Zur Bezeichnung des Menschen in diesem mangelhaften Sinn hat Mohammed in spätmekkanischer Periode einen eigenen Ausdruck gefunden, ḥanîf [4]), eigentlich unrein, dann heidnisch. Dieses heidnische Wesen soll jedoch nichts weniger als den Hang zum Götzendienste bedeuten, weshalb vorsorglicherweise meistens dem Worte ḥanîf noch zugefügt wird: „obwohl nicht götzendienerisch", vielmehr ist es der Zustand der religiösen Unvoll-

---

[1]) Auch hier folgt Mohammed jüdischer Lehre, vgl. Weber, System, S. 222.
[2]) **113**, 2. — [3]) **12**, 93.
[4]) Vgl. in Bd. I, S. 12 f. die bisher üblichen Auffassungen über diesen Begriff.

kommenheit; zugleich aber auch die zur Annahme der wahren Religion notwenige Disposition des Inneren, die in jedem Menschen von Geburt an besteht, ohne sich aber bei jedem auch zum wahren Glauben zu entwickeln:

30, 29. Hebe dein Angesicht auf zur religiösen Bethätigung (dîn), da du ein „Ḥanîf“ bist, gemäß der Schöpfungsweise Gottes, nach der er die Menschen ins Dasein gerufen hat, (den ersten und alle folgenden), denn Gottes Geschöpfe ändern sich nicht.[1]).

98, 4. Nichts anderes ist ihnen (den Menschen) befohlen als Gott zu dienen, damit sie als „Ḥanîfe“ ihm nun auch religiöse Bethätigung widmen, die Gebete verrichten und Almosen spenden; denn dieses ist die rechte Bethätigung.

Der Ausdruck „ḥanîf“ steht somit in naher innerer Verwandtschaft zu den Begriffen, die „Geneigtheit zum Glauben“ [2]) ausdrücken (anâba, aslama) und in der Lehre von der Gnadenwahl eine wichtige Rolle spielen.

Im ersten Menschen war der Trieb zum Bösen anfangs latent; der Verlockung des Satans aber gelang es, ihn zu wecken und dann für immer rege zu halten. Das ist die Bedeutung des ersten Sündenfalles in der koranischen Lehre, die sich hier wiederum an die spätjüdische Theologie anschließt. Der Vorgang wird in folgender Weise erzählt: Nachdem Adam durch sein Wissen der Namen jeglicher Geschöpfe selbst die Engel in Staunen gesetzt hatte, befiehlt Gott diesen, ihm zu huldigen: [3])

38, 73—85. Da huldigten die Engel allesamt, — nur Iblîs [4]) nicht, er dünkte sich zu hoch und war ein Ungläubiger. — Gott sprach: Iblîs, was hält dich ab, dem Werke meiner Hände zu huldigen? — Dünkst du dich zu hoch oder bist du wirklich ein

---

[1]) Vgl. auch die Tradition bei Buḫârî (im Kapitel der Vorherbestimmung): Jeder wird mit den Anlagen geboren, wie der erste Mensch erschaffen ist ('ala fiṭra); zum Juden und Christen machen ihn erst später seine Eltern. Krehl (Koran. Lehre von der Praedestination, Berichte d. Sächs. Ges. d. W. 1870, S. 99) übersetzt ungenau ḥanîf mit „rechtgläubig“ und 'ala fiṭra mit „in der wahren Religion“.

[2]) Daher giebt es Baiḍâwî in **2**, 129 geradezu durch „vom Nichtigen zum Wahren sich hinneigend“ wieder.

[3]) In dieser Erzählung ist Mohammed von christlich-syrischer Sage abhängig, vgl. Grünbaum, Neue Beiträge, S. 57.

[4]) Arabisierung von Diabolos, Teufel.

Höherer? — Der sprach: Ich bin besser als er; denn mich hast du aus Feuer, ihn aber aus Erde geschaffen. — Da sprach Gott: Von hinnen mit dir, verflucht sollst du sein, — und mein Fluch soll auf dir bleiben bis zum Gerichtstage! — Da sprach jener: Mein Herr, dulde mich noch bis zum Tage, da die Toten auferweckt werden. — Gott sprach: Du sollst geduldet sein — bis zum Tage des bestimmten Zeitpunktes. — Darauf jener: Bei deiner Macht, so will ich sie alle irreführen, — ausgenommen deine Diener unter ihnen, die der Religion sich zugewendet haben. — Gott sprach: So soll es geschehen, doch ebenso sage ich: Füllen will ich die Hölle mit dir und allen Menschen, die dir anhängen.

Mit dieser Erlaubnis Gottes, die Menschen prüfen und versuchen zu dürfen, bahnt sich die große Wendung im Dasein Adams und seiner Nachkommen an. Der geborene Widersacher des Menschen ist gegen ihn losgelassen, und Gott gebraucht ihn gewissermaßen selbst als sein Werkzeug, wie das verschiedene Suren mit rücksichtsloser Schärfe sagen:

17, 65—66. Gott sprach (zu Iblîs): Fort von hier! Und wer von den Menschen dir folgt, dessen Lohn sei die Hölle zur reichlichen Vergeltung seiner Thaten.

Und verführe von ihnen mit deiner Stimme, wen du kannst, beliste sie mit deinen Berittenen und Fußgängern, sei ihr Genosse unter ihren Schätzen und bei ihren Kindern, und mache ihnen schöne Verheißungen.

41, 24. Wir haben ihnen Genossen zugeteilt, die ihnen, was vor und hinter ihnen ist, in schönstem Lichte zeigen.

Der Erste, der in dieser Prüfung nicht bestand, war Adam selbst. Ihm hat Gott zum Wohnsitze den auf ragender Höhe gelegenen Garten Eden zugeteilt; die einzige Einschränkung seiner sonst schrankenlosen Freiheit bestand darin, nicht von einem bestimmten Baume des Gartens zu essen; der Rat Gottes, den Einflüsterungen des Verführers kein Gehör zu leihen, sollte ihm die Ahnung naher Gefahren mitteilen:

20, 118—123. Da raunte ihm der Satan ein: O Adam, soll ich dich zum Baume des ewigen Lebens und der unvergänglichen Herrschaft hinführen [1])?

---

[1]) Mohammed verwechselt den Baum des Lebens mit dem der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Da aßen sie beide (Adam und Eva) von ihm; alsbald wurde ihnen ihre Blöße klar, und sie fingen an sich mit Blättern des Gartens zu verhüllen: so ward Adam ungehorsam gegen seinen Herrn und sündigte.

Dann aber erwählte ihn sein Herr wieder, verzieh ihm und leitete ihn zum Rechten.

Doch sprach er: „Hinunter von hier! Der Eine werde des Andern Feind! Doch soll zu euch noch eine Wegweisung von mir kommen.

Wer meiner Wegweisung folgt, der wird nicht irren und nicht elend werden.

Wer sich aber abkehrt von meiner Botschaft, dem soll das Leben beengt werden."

Die Sünde der ersten Menschen hat demnach zunächst den Charakter einer Übertretung des göttlichen Befehls; ihrem innersten Wesen nach aber ist sie eine Lustsünde, wie andere Stellen deutlich machen:

7, 19. Da raunte ihnen der Satan ein, er wolle sie blicken lassen, was ihnen verborgen sei von ihrer Scham.

7, 26. O Nachkommen Adams, laßt euch nicht durch den Satan verlocken, sowie er eure Voreltern des Gartens verlustig gemacht hat, indem er ihnen ihre Kleider abzog, um sie ihre Scham sehen zu lassen [1]).

Für Adam hatte der Sündenfall die Folge, daß er auf kurze Zeit die Gnade Gottes verlor, die ihm jedoch infolge der Gnadenwahl [2]) Gottes bald wieder zuteil ward; sodann wurde ihm der Genuß des Paradiesgartens entzogen und das mühseligere Leben auf der Erde begann. Was die jüdische Sage ihn noch weiter einbüßen läßt: den Glanz des Antlitzes, seine Größe, das Leben, die Frucht des Feldes und der Bäume und das uranfängliche Licht, alles das kennt der Koran nicht. Auf seine Nachkommen aber erstreckt sich nur der Verlust des seligen Aufenthaltes in Eden, was wohl auch der Sinn der dunkeln Koranstelle 95, 4—5 sein mag: Wir schufen den Menschen in der schönsten Lebenslage — dann versetzten wir ihn in die tiefste Tiefe, d. h. vom Gipfel des

[1]) Auch die spätjüdische Ansicht neigte zur Auffassung, daß das Essen vom Baume gleichbedeutend sei mit der Befriedigung der fleischlichen Lust, vgl. Weber, Syst. der altsynag. Theol. S 212.

[2]) 2, 35.

Paradiesberges weg auf die tief unten gelegene Erde [1]. Keineswegs nimmt Mohammed an, daß die Sünde Adams als Erbsünde auf die folgende Menschheit übergegangen sei; hiergegen protestiert er häufig genug mit der typischen Formel: Keine Trägerin trägt fremde Last, d. i. keiner Seele wird anderes als Sünde angerechnet, als was sie selbst verschuldet hat [2]; dazu macht S. 35, 19 noch den Zusatz: Und ruft eine Schwerbeladene, ihr etwas abzunehmen, so kann doch nichts davon abgenommen werden, und wäre der Gerufene auch ein Blutsverwandter.

Dämonen und Heidengötter.

Der Kreis der von Gott erschaffenen vernünftigen Wesen ist mit den Engeln und Menschen noch nicht geschlossen; zwischen beide tritt noch eine Gruppe, die Ǵinn (Ǵinna, Ǵânn), die allerdings mit eigenartigen Zügen sehr spärlich ausgestattet nur eine Art Mittelgattung von Engel und Mensch darstellen. Im Glauben der heidnischen Araber, sowie in der spätjüdischen Theologie war sie bereits deutlich vorgezeichnet [3]; aus Entlehnungen von beiden Seiten ist ihr islamischer Begriff neugebildet worden.

Die alten Araber sahen in den Ǵinn spukartige Mächte männlichen und weiblichen Geschlechts, die unter mannigfachen Gestalten, am liebsten der von haarigen Waldteufeln oder Schlangen, Einöden, menschenleere Wüsten und schaurige Felsgegenden bewohnen und dort zur Nachtzeit ihr Wesen treiben. Wenn sie auch am liebsten abgetrennt von den Menschen hausen, so fehlt es ihnen doch nicht an Berührungen mit diesen, sei es, daß der Mensch sie in ihren Wohnsitzen aufsucht, oder daß sie selbst sich unter die anwohnenden Menschen mischen. Ein solches Zusammentreffen mit ihnen hat gewöhnlich Schaden oder Unfall für den Menschen in der Folge, und so pflegte man besonders rätselhafte psychologische Zustände, wie die Besessenheit und Tollwut auf Einwirkungen der Ǵinn zurückzuführen.

---

[1] Die Verse 6—8: Diejenigen ausgenommen, die glauben und die gute Werke thun, ihnen wird ein unverkürzter Lohn zuteil u. s. w., scheinen späterer Zusatz, der den Gedanken ausdrückt, daß die Gläubigen dereinst die Höhe des Paradieses wieder erlangen sollen.

[2] Vgl. **53**, 39; **39**, 9; **35**, 19; **17**, 16; **6**, 164 u. s. w.

[3] Über ähnliche Anschauungen bei den Griechen vgl. Fr. A. Uckert: Über Dämonen, Heroen und Genien (Abh. d. Akad. z. Leipzig, 1850).

Ähnliche Vorstellungen verbindet auch der Talmud mit seinen Dämonen, die hier mit allgemeinstem Namen Maziqqîn d. h. Schädiger heißen, weil als Haupteigenschaft an ihnen Wille und Macht zu schädigen hervorgehoben wird. Von ihrer unsteten Bewegung werden sie auch Schêdîm, d. h. die Herumflatternden, und eine weibliche Abart von ihrem nächtlichen Umherstreifen Lilîm genannt. Im System der jüdischen Theologie nehmen diese aus dem Volksaberglauben herübergenommenen Wesen eine ziemlich unbestimmte Stellung ein: einige soll Gott selbst erschaffen, andere Adam im Zustande der Sünde gezeugt haben; wieder andere, und zwar die gefährlichsten, waren ehemals himmlische Engel, ließen sich aber durch die Begierde nach den Genüssen der Erde verlocken, hier ihren Wohnsitz zu nehmen. Den Zusammenhang der Dämonen mit der überirdischen und irdischen Welt definiert eine Talmudstelle [1]) folgendermaßen:

Sechs Dinge werden von den Schêdîm ausgesagt, deren drei bei den Engeln, drei bei den Menschen sich finden; jene sind, daß sie Flügel haben, von einem Ende der Welt bis zum andern streifen und das Zukünftige voraus wissen. Sie sollten das Zukünftige voraus wissen? Nein, aber sie horchen hinter dem himmlischen Vorhange. Die drei menschlichen sind: Sie essen und trinken, vermehren sich und sterben.

Die Dämonenlehre des Korans setzt sich nun aus Zügen zusammen, die teils den Arabern, teils den Juden eigen waren. Im allgemeinen treten sie ohne die mysteriösen spukhaften Züge und mehr verinnerlicht auf, weshalb über ihr Äußeres fast nichts bemerkt wird, als daß sie aus dem Feuer des Samûm, des stürmischsten der Wüstenwinde, erschaffen [2]) seien, und darum als körperliche Wesen gleich den Menschen zu gelten haben [3]). Dabei sind sie mehr harmlose Nachbarn, als Gegner der Menschen, stehen in gleichen Dienstverhältnissen wie diese zu Gott, und teilen sogar mit ihnen das Gefühl der Heilsbedürftigkeit. Wie verkappte Menschen zeigt der Koran sie uns an den zwei Hauptstellen, die von ihnen handeln und eine Begegnung zahlreicher Ǵinn mit dem Propheten schildern:

---

[1]) Chagiga 16 a; vgl. Geiger: Was hat Moh. aus dem Judentum aufgenommen, S. 83. — [2]) 15, 27.

[3]) 55, 31, wo Menschen und Genien als die beiden „schweren Wesen" bezeichnet werden.

46, 28—30. Wir lenkten hin zu dir eine Anzahl von Ǵinn, um dem Koran zu lauschen, und als sie nahe gekommen waren, sprachen sie zu einander: Seid still! und als er zu Ende war, zogen sie heim zu ihrem Volke mit warnendem Worte:

O Landsleute, wir haben eine Offenbarung gehört, die nach Moses zur Bestätigung alles Vorhergehenden herabgekommen ist, um zur Wahrheit zu leiten und auf einen geraden Weg.

O Landsleute, gebt Gehör dem Rufer Gottes, und glaubt an ihn; so wird er euch eure Sünden erlassen und vor schmerzlicher Strafe euch bewahren.

Von demselben Zusammentreffen erzählt Mohammed das zweite Mal in S. 72, v. 1—19, wo die Ǵinn vor ihm ihr Glaubensbekenntnis ablegen und dann Geständnisse über ihre Verhältnisse und Lebensgewohnheiten machen, z. B. v. 11—12: Von uns sind einige fromm, andere nicht, wir gehen verschiedene Wege.

Wir denken, daß wir nichts vermögen wider Allah auf Erden, auch uns durch Flucht nicht entziehen können.

Von ihren Gewohnheiten wird als die auffälligste hier und an anderen Surenstellen hervorgehoben, daß ein ausgesprochener Drang zum Lauschen sie antreibe, am untersten Himmel entlang zu streifen; doch würde von ihnen seit einiger Zeit kein Geheimnis mehr erhorcht, weil Wachtengel aufgestellt seien, die sie mit Sternschnuppen von dannen trieben — offenbar ein Stück uralten semitischen Naturmythus, während das Mißlingen ihres Horchens wohl zur Erklärung dafür, weshalb das Wissen der von ihnen beinflußten Wahrsager[1] (kâhin) zu Mohammeds Zeit abgenommen habe, dienen soll. Diese ziemlich harmlose Auffassung der Dämonen dürfte der Prophet aufgestellt haben, um die Seinen von der im Judentum tief eingewurzelten Angst vor den bösen Geistern zu befreien, vielleicht auch um dadurch den Vorwurf seiner Gegner, die ihn für einen von den Ǵinn Besessenen (maǵnûn) erklärten, schon im Begriffe selbst abzuschwächen.

Doch blieb er nicht immer bei dieser älteren Auffassung stehen, der vor allem der wichtige Zug fehlt, als schädigten oder verführten sie die Menschen aus freien Stücken. Der Umschwung mag zu der Zeit angebahnt sein, als den Propheten seine

[1]) Vgl. 72, 6: Es nahmen Männer von den Menschen bei Männern von den Ǵinn ihre Zuflucht; die aber mehrten nur ihre Thorheit.

Spekulation dahin führte, auch alle Heidengötter als Ginn anzusehen. Schon früher ist bemerkt, daß er nie daran gedacht hat, die Existenz der von seinen Landsleuten angebeteten Götter zu leugnen. Wie er ihnen aber ihren Allah, mit dessen Obmacht alle gewaltigen elementaren Ereignisse, die Bewegung der Sonne und des Mondes, das Herabkommen des Regens, ja, wenn man dem Koran glauben darf, auch die Erschaffung von Himmel und Erde schon früher in Verbindung gebracht waren [1]), ihnen nicht nahm, sondern nur zu höherer Würde erhob, so entriß er ihnen auch nicht ihre anderen Götter, sondern setzte nur den Prozeß der Erniedrigung, der schon vor ihm angebahnt [2]) worden war, jetzt weiter fort. Vor allem galt es, den Glauben zu zerstören, als bestände zwischen Allah und den übrigen Göttern eine verwandtschaftliche Beziehung [3]), so zwar, daß diese als Kinder Allahs angesehen werden dürften. Er versuchte deshalb, sie als eine Art von Himmelswesen hinzustellen, die ähnlich den Engeln, mit Hoheit und Macht ausgerüstet, wie sie zum Hofstaate Allahs gehörten. Die Spuren dieser Ansicht sind zwar in der jetzigen Form des Korans verwischt, lassen sich aber mit Hülfe der Tradition, wenigstens in Bezug auf die drei vornehmsten Gottheiten Mittelarabiens, Allât, el-'Ozza und Manât rekonstruieren. Nach Ṭabarî [4]) und andern standen einmal in Sure 53 hinter Vers 19 andere Worte als in der jetzigen Fassung; der ganze Passus von v. 19—26 mag folgendermaßen gelautet haben:

Was haltet ihr [5]) von Allât und el-'Ozza, und Manât als dritten? — Diese sind die höchsten Ǵurnaiqe, und auf ihre Fürbitte kann gehofft werden. — Aber wird dem Menschen alles zu teil, was er sich erfleht? — Nur Allah gebietet ja über das Jenseits und Diesseits; — und sogar wie viele von den Engeln giebt es im Himmel, deren Fürsprache nichts nützt!

---

[1]) **29**, 61, 63; ferner **29**, 65 und **16**, 55.

[2]) **39**, 4: Solche, die sich neben Allah noch Patrone nehmen, sagen: Wir dienen ihnen nur, damit sie uns Zutritt verschaffen zu Allah; vgl. auch **10**, 19.

[3]) **37** 158.

[4]) I, 1192 f.

[5]) Nöldeke, Gesch. d. Qor. S. 79, übersetzt weniger richtig: Habt ihr je Allât u. s. w. gesehen?

Was der Ausdruck Ǵurnaiq genau genommen bedeuten soll, läßt sich nicht ausmachen; vielleicht hängt es mit dem griechischen γέρανος, vielleicht mit γυναικ- zusammen, doch dürfte auch Mohammed sich nicht genaue Rechenschaft hierüber gelegt, und ihn, wie manche andere seltsame Ausdrücke der ältern Suren, mit Absicht recht dunkel gewählt haben. Klar geht indessen aus der Stelle hervor, daß die Gottheiten aus dem Kindheitsverhältnisse zu Allah in das einer ehrenvollen Dienstbarkeit versetzt, doch auch hierin noch den Menschen als verehrungswürdig hingestellt werden.

Die Frage, ob sie auch so noch ihr weibliches Geschlecht beibehalten könnten, mochte damals für Mohammed noch keine Disputation wert sein; hatte er doch selber in verschiedenen früher abgefaßten Suren von Himmelswesen weiblichen Geschlechtes geredet [1]). Längere Zeit blieb er bei der einmal gegebenen Lösung der Frage hinsichtlich des Ranges der drei genannten Gottheiten stehen, bis er wahrscheinlich in spätmekkanischer oder gar medinischer Zeit die von ihnen redende Koranstelle einer durchgreifenden Änderung unterwarf. Gerne möchte die Tradition diese Korrektur zeitlich viel früher setzen und die ganze erste Fassung als Ergebnis eines kurzwährenden Kompromisses mit den heidnischen Mekkanern hinstellen! Doch müssen, nach der ganz verschiedenen Ausdrucksweise und Versform zu schließen, lange Jahre dazwischen liegen, so daß der angebliche Kompromiß sowie seine Aufhebung wohl nur verschiedene Stadien in Mohammeds innerer Entwickelung darstellen.

Als Mohammed die drei weiblichen Gottheiten nicht den Engeln selbst anschloß, sondern sie zu einer ihnen nur ähnlichen Klasse von Himmelswesen umbildete, hatte er dadurch an das Unterscheidungsvermögen seiner Anhänger große Anforderungen gestellt. Die Folge wird gewesen sein, daß man die kleinere Gruppe als Teil der größeren auffaßte, und bei dieser Gleichsetzung das weibliche Geschlecht der Ǵurnaiqe auch als eine Eigentümlichkeit der Engel ansah. Hiergegen aber mußte der Koran Einspruch erheben, wenn anders der Himmel nicht ganz wieder den Charakter des heidnischen Olymps annehmen sollte,

[1]) 100, 1—5; 79, 1—5; 77, 1—6; 51, 1—4 und 13, 12.

und verschiedene Koranstellen, die der Sure 53 zeitlich nahe stehen, beschäftigen sich mit diesem Gegenstande. So sagt S. 43, 15--18:

Nahm Gott etwa aus den erschaffenen Wesen für sich Töchter, und bevorzugte euch mit Söhnen?

Wenn einem von ihnen solches verkündet wird, wie er es dem Allerbarmer zuschreibt, gleich verfinstert sich sein Antlitz, und er spricht voll Ärger:

Was? So ein Wesen, das in Putz aufwächst und vor Gerichte keine Stimme hat (ist mir geboren)!

Und doch machen sie die Engel, die nur Diener des Allerbarmers sind, zu Weibern; waren sie etwa bei ihrer Schöpfung Zeugen, so sei ihr Zeugnis aufgeschrieben und man soll die befragen [1]).

Da das heidnische Bewußtsein sich mit solcher Macht an das weibliche Geschlecht der Ġurnaiqe und Engel festklammerte, so blieb hiergegen kein anderes Mittel übrig als Leugnung der Existenz der Ġurnaiqe. Dieses führte Mohammed durch folgende Änderung der Koranstelle endlich durch: Er beantwortet die Frage: „Was haltet ihr von Allât, el-'Ozza und Manât" jetzt wie folgt:

Meint ihr, für euch seien männliche, für Gott aber weibliche Kinder bestimmt? — Das wäre doch eine unbillige Verteilung! [2])— Nur Namen sind es, die ihr und eure Väter für sie eingesetzt; Allah hat keinerlei Beweis für sie geoffenbart; sie folgen nur der Mutmaßung und dem schlimmen Triebe ihrer Seele, obwohl unterdessen doch die rechte Leitung von ihrem Herrn gekommen ist. — Aber wird dem Menschen alles zu teil, was er sich erwünscht? — Nur Allah gebietet über Diesseits und Jenseits; — und sogar wie viele von den Engeln giebt es im Himmel, deren Fürsprache nichts nützt, — außer nachdem Gott es für einen, den er liebt und schätzt, zuläßt. — Doch die an das Jenseits nicht glauben, setzen den Engeln weibliche Namen. — Sie haben aber davon kein Wissen, sondern folgen nur der Mutmaßung; doch Mutmaßung ersetzt nicht Wahrheit.

Das war klar gesprochen und gründlich aufgeräumt, aber nur hinsichtlich der drei weiblichen Gottheiten. Neben ihnen

---

[1]) Vgl. auch **37**, 49—50.

[2]) Diese zwei Verse könnten auch schon während des Streites über das Geschlecht der Engel in die ältere Fassung der Stelle eingesetzt sein.

blieb noch eine nicht geringe Zahl männlicher Gottheiten übrig, von denen der Koran selbst fünf gelegentlich aufzählt, nämlich Wadd, Suwâ‘, Jaġût, Ja‘ûq und Nasr [1]). Bei ihnen verbot sich die Leugnung ihrer Wesenheit wahrscheinlich dadurch, daß ihr Dienst im Gefühle vieler Araber einen Kult vergöttlichter Ahnen [2]) darstellte, woraus der Prophet einen Schluß auf ihre ehemalige Existenz zog und deshalb von ihnen einmal den Ausdruck gebraucht: Jetzt sind sie tot und leben nicht mehr und wissen nicht, — wann sie auferweckt werden. [3])

Er entschließt sich daher, diese unter die Ġinn zu versetzen, wo sie als Geschöpfe und Knechte Gottes ihrer bisherigen Bedeutung genügend entkleidet schienen:

34, 39—40. Am Tage, da Gott sie alle auferweckt, spricht er zu den Engeln: Pflegten diese euch zu dienen?

Sie aber sagen: Preis sei dir, du bist unser Herr, mit ihnen haben wir nichts zu thun; nein, sie dienten den Ġinn.

Wie anstatt ihrer angeblichen Macht nur Hülflosigkeit und eigenes Hülfsbedürfnis bei ihnen vorhanden sei, hält der Koran den Mekkanern jetzt öfters vor:

35, 14—15. ... Die, welche ihr außer Allah anruft, beherrschen nicht eine Dattelfaser.

Ruft ihr sie an, so hören sie nicht euer Rufen, und hörten sie auch, so gäben sie euch keine Antwort, und am Tage der Auferstehung leugnen sie die Gottähnlichkeit, die ihr ihnen zuteilt.

22, 72. Fürwahr, die ihr anruft außer Allah, erschaffen nicht eine Fliege, und wenn sie alle sich dazu vereinten; raubt ihnen aber eine Fliege etwas, so vermögen sie es ihr nicht wieder abzunehmen, so schwach auch die Fliege und gering das Fortgenommene ist [4]).

17, 59. Die, zu welchen sie beten, bitten selbst ihren Herrn um die Gunst, wer von ihnen der nächste sein dürfe, hoffen auf seine Barmherzigkeit und fürchten seine Strafe.

Hatte das Geschlecht der Ġinn durch Aufnahme der männlichen Heidengötter schon von seinem früheren harmlosen Cha-

[1]) 71, 22--23.

[2]) Vgl. die Erzählung des Genealogen el-Kalbi bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 12.

[3]) 16, 21 f.

[4]) Das Bild scheint auf die Opfergaben zu gehen, die man ihnen darbrachte.

rakter eingebüßt, so erhielt es den Stempel des Menschenfeindlichen und Verderbenbringenden bald noch dadurch, daß Mohammed mit ihm den jüdischen Satan und seinen Anhang von gefallenen Engeln zu einer Gruppe verband. Jetzt schwindet mehr und mehr der ursprüngliche Name Ǵinn aus dem Koran; alles, was ihn früher getragen, wird jetzt zum Schaiṭân, und teilt die ganze Bosheit ihres Anführers Iblîs [1]). Wie dieser es sich zur Aufgabe gesetzt hat, mit Gottes Erlaubnis, ja in seinem Auftrage, den bösen Trieb im Menschen beständig zu stacheln, so geht jetzt jeder Ǵinn oder Schaiṭân darauf hinaus, den Menschen von den ihm von Gott gesetzten Zielen zu entfernen. Ob sie auch mit äußeren Zwangsmitteln nicht einzuwirken vermögen, so handhaben sie doch die Waffe der Überredung, des Vorspiegelns, des Beschönigens; sie operieren mit Suggestionen des Bösen, ja sogar mit Offenbarungen. Nur am festen Glauben und an der Hingabe an Gott scheitert ihre Macht:

16. 101 f. Keine Macht hat der Satan über die, welche glauben und auf ihren Herrn vertrauen; — sondern seine Macht geht nur auf solche, die ihn zu ihrem Herrn machen, ihn zum Götzen nehmen.

Am jüngsten Tage wird der Satan vor den von ihm Verführten sein Spiel selbst aufdecken und sagen:

14, 26—27. Ja, Gott hat euch wahre Verheißungen gegeben; ich aber habe euch mit meinen Verheißungen getäuscht, wenn ich auch über euch keine Macht hatte, — als nur, daß ich euch rief, und ihr gabet mir Antwort. So scheltet nicht mich, sondern scheltet euch!

---

[1]) Einige Mal steht bei Satan das Beiwort mârid oder marid, rebellisch; viel häufiger aber ist raǵîm. Dieses übersetzt man gewöhnlich mit „gesteinigt“, wobei Steinigen und der Vorgang des Sternschnuppenwerfens angeblich gleichbedeutend sein soll. Dagegen läßt sich Verschiedenes einwenden. Raǵîm wird unsprünglich nur von Satan, nicht von den Ǵinn ausgesagt, und noch S. 15, 17 scheidet zwischen dem Schaitân raǵîm und den Ǵinn; das Sternschnuppenwerfen aber gilt ursprünglich nur den Ǵinn. Weiter zeigt die Stellung von raǵîm in manchen Versen z. B. 15, 17: Wir behüteten die Sternbilder vor jedem Schaitân raǵîm, daß der Begriff des raǵîm ein dem Satan inhärierender sein muß; und so wird raǵîm wohl überall mit „verflucht“ zu übersetzen sein, vgl. S. 15, 34—35: Gott sprach: Fort von mir, du sollst verflucht (raǵîm) sein, und der Fluch soll an dir haften bis zum Gerichtstage.

Hatten nach der früheren Darstellung der Ǵinn nur die Sündigenden oder mit späterem Ausdrucke die von Gott Irregeleiteten die Strafe der Hölle verdient [1]), so ist dagegen mit dem Begriff Satan auch der seiner dereinstigen ewigen Verdammnis eng verknüpft:

26, 94 f. Dann werden sie in den Abgrund gestürzt, die Verführten — und ihre Verführer, die Heerscharen des Iblîs allesamt.

Heilsvermittlung und Offenbarung.

Die Erschaffung der Menschen, einschließlich ihres Stammvaters, muß in der Darstellung des Korans fast als ein verunglücktes Werk Gottes erscheinen, da die ihnen zugeteilten Kräfte nicht ausreichend sind, um über die vor ihnen getürmten Hindernisse hinweg zur Vollkommenheit und Seligkeit zu gelangen. In Schwachheit erschaffen, vom bösen Triebe weit stärker beherrscht als vom guten, stets von Dämonen umgeben, die tausend Künste anwenden, das Böse zu wecken, vermag keiner von ihnen aus eigener Kraft sich auf dem Wege des Gehorsams gegen Gott zu halten. Ungerechtes Handeln gegen den Nächsten (aẓlama) und Götzendienst (aṭġâ) heißen die Abwege, auf denen bald das ganze Menschengeschlecht wandelte; jenes war die Wurzel, dieses die daraus entspringende Frucht, wie Sure 96, 6—7 andeutet:

Ja, der Mensch treibt Götzendienst, — weil er sieht, daß er (durch Ungerechtigkeit) reich geworden ist.

Waren alle gleicher Weise dem Dienste der Götzen ergeben, so standen sie im sozialen Leben in zwei Lagern sich gegenüber: hier Reiche und Bedrücker, dort Arme und Unterdrückte; aber nicht einmal die Leiden der Unterdrückten gewährten diesen die Aussicht auf ein besseres Loos im Jenseits als ihren Bedrückern, da ihr Unglaube alle Werke vor Gott nutzlos und unverdienstlich machte:

39, 65. Schon ist dir und deinen Vorfahren geoffenbart: Wenn du Götzendienst treibst, so ist dein Werk nichtig, und du wirst zu den Verlorenen zählen.

24, 39. Die Werke der Ungläubigen sind gleich einem Wasserscheine in der Wüste; der Durstige hält ihn für Wasser,

---

[1]) **32**, 13; **11**, 120; **7**, 17, bes. aber **7**, 178.

bis er sich ihm nähert und nichts findet. Aber Gott findet er daselbst, der seine Rechnung mit ihm begleicht, denn er ist schnell im Abrechnen.

Und doch hat der Werkmeister sein Werk nicht darum auf eigene Füße gestellt, um es ewig allein gehen zu lassen, sondern die Sorge, die er seiner Erhaltung beständig widmet, geht auch noch so weit, daß er ihn öfters wieder an den rechten Weg leitet, den er verlassen hat. Von diesem Bilde ausgehend redet der Koran gern von der Religion als dem „Wege Gottes" und der „geraden Straße".

Es verträgt sich aber mit der Hoheit Gottes nicht, persönlich durch Theophanien in das Menschenleben einzugreifen; wenn er Belehrung erteilt, geschieht dieses stets durch Vermittelung, als deren Hauptfaktoren Gottes Koran oder Kitâb und ein damit begabter Mensch, sein Gesandter oder Prophet auftreten. Korân und Kitâb, wörtlich Lesung und Schreibung, sind Ausdrücke, die sowohl die Mitteilung einer Heilsbotschaft als auch diese selbst bezeichnen. Nicht ohne Mühe scheint Mohammed dahin gekommen zu sein, Ausdrücke für einen so transzendentalen Vorgang zu finden; behalf er sich doch in frühester Zeit gern mit dem einfachen Pronomen „es", unfähig seinem Gedanken deutlichere Form zu verleihen. Koran bedeutet nun anfänglich das Vorlesen Gottes aus dem ewigen, göttlichen Buche:

75, 16—19. Bewege nicht mit „ihm" deine Zunge in Eile — denn uns (Gott) liegt es ob, „es" zu vereinigen und vorzulesen — haben wir „es" aber vorgelesen, so folge seiner Vorlesung (Koran).

Da das Vortragen Gottes an einen Einzelnen erfolgt, damit dieser es vor weiteren Kreisen wiederhole und es zum Inhalte seiner Predigt mache, so findet sich häufig synonym für Koran auch Taḏkira, Ḏikra und Ḏikr, d. i. Predigt:

80, 11—13. Ja, dies ist eine Predigt; — Gott teilt sie mit, wem er will, — von ehrwürdigen Blättern[1]).

Um aber das Vorgelesene und Gepredigte als Eingebungen von bestimmter typischer Form zu bezeichnen, wendet Mohammed gegen die Mitte der mekkanischen Periode gern den Namen Kitâb, Schreibung oder Geschriebenes, dafür an. Danach ist jede Offenbarung eine Abschrift, die Gott oder sein Engel nach dem himm-

---

[1]) Vgl. **85**, 21—22: Dies ist ein preiswerter Koran — von wohlbehüteter Tafel.

lischen Archetypus für die Erde anfertigten. Insofern sie aber das alles umfassende göttliche Buch nicht ganz, sondern nur teilweise wiedergiebt, wird sie auch Tafsîl und Furqân[1]) genannt, d. h. Abteilung oder Abtrennung, z. B. in folgenden Stellen:

10, 38. Nicht ist dieser Koran etwas, das gedichtet sein könnte von einem anderen als Gott, vielmehr eine Bestätigung des Früheren und eine „Abteilung" (tafṣîl) des untrügerischen Buches von Seiten des Herrn der Welten.

25, 1. Gepriesen sei, der die „Abtrennung" (furqân) auf seinen Diener herabgesandt hat, damit er ein Warner für die Welten sei.

Endlich wird auch vom Umstande des Herabsendens des Buches (nazzala) ein eigener Name für Offenbarung abgeleitet, nämlich das häufige „Tanzîl".

Koran und Kitâb teilen beide die Eigenschaft, vor und nach ihrer Herabsendung in die Menschensphäre immateriell zu sein; ihre Umwandlung in ein greifbares Schriftstück kann zwar erfolgen, muß aber als menschliche Zuthat von oft zweifelhaftem Werte angesehen werden:

6, 91. Sprich! Wer hat das Kitâb, das Moses vortrug, als Licht und Leitung für die Menschen herabgesandt (woraus ihr geschriebene Blätter macht, die ihr vorzeigt uud dabei manches unterdrückt), wodurch ihr belehrt wurdet über manches, was ihr nicht wußtet, noch eure Väter? Sprich! Gott hat es herabgesandt.

Auch beim Kitâb Mohammeds war in der mekkanischen Zeit die Niederschrift ein durchaus gleichgültiger Umstand, der von Gott nicht beabsichtigt war:

6, 7. Falls wir auf dich ein Kitâb mit geschriebenen Blättern niederließen, so daß sie es mit ihren Händen berühren könnten, würden sie doch sagen: das ist offenbares Blendwerk.

Mag in der medinischen Zeit auch dem Aufschreiben mannigfaltige Sorge zugewandt worden sein, immerhin gab es bei Lebzeiten des Propheten keine authentischen Kopien seiner Offenbarung, weil das Wort und nicht die Schrift von Gott geoffenbart

---

[1]) Vgl. 17, 107: Ein Koran, den wir abgetrennt haben (faraqnâ), damit du ihn den Menschen in Zwischenräumen vortragest. — Diese koranische Bedeutung von faraqa und furqân könnte sehr wohl in Anlehnung an das hebräische „pereq" d. i. Paragraph entstanden sein.

worden war. Auch wenn der Koran schon in Mekka die Juden als „Männer der Offenbarung" [1]), oder als „die, denen das Kitâb zuerst gebracht wurde", bezeichnet, in Medina sie mit den Christen unter dem Titel „Leute des Buches" zusammenfaßt, so soll damit immer nur ihr Vorzug als Nachkommen solcher, die das Wort Gottes von ihren Propheten hörten, nicht als Besitzer der Offenbarungsbücher bezeichnet werden. Wie wenig der Prophet das geschriebene Gesetz der Juden anerkannte, beweist sein Fluch über die, „welche das Kitâb mit eigenen Händen schreiben und sagen: dieses ist von Gott"; [2]) damit schrumpft auch die Verpflichtung der moslimischen Gemeinde, an die Offenbarung der Früheren [3]) zu glauben, auf den Glauben zusammen, daß bereits frühere Geschlechter Offenbarungen erhalten hätten.

Jedes wahre Kitâb hat weiter noch die wichtige Eigenschaft, mit allen früheren und späteren ungefähr inhaltsgleich zu sein. Wenn Abweichungen vorkommen, sind sie nur formeller Natur, zum Zwecke der Erläuterung (bajjana) und Bestätigung (ṣaddaqa) dunkler Stellen eines früheren Kitâbs.

Gleich dem himmlischen Buche teilt sich auch jedes daraus abgeleitete Buch in eine Summe von Einzelmitteilungen (âja); die beliebte Übersetzung mit „Vers" führt irre, weil sie den Schein erweckt, als bezöge sich âja stets auf Mohammeds Koran, und zwar auf dessen vielfach durch Zufälligkeiten bedingte Verseinteilung. Von den älteren Suren aber muß jede für sich nur als eine Âja gelten, in den späteren jede abgeschlossene Partie, sei sie Erzählung oder Auseinandersetzung über Dogmen. Gemäß ihrem göttlichen Ursprunge sollten alle Teile der Offenbarungen gleich richtig und klar sein; das stellt aber eine merkwürdig geschraubte Koranstelle aus medinischer Zeit einigermaßen in Abrede:

3, 5. Allah ist es, der auf dich das Kitâb niederließ; einen Teil desselben bilden die „festgefügten Mitteilungen" — sie sind der Kern des Buches — einen andern aber solche von unbestimmterer Fassung; Leute, die einen Hang zum Unglauben in ihrem Herzen haben, folgen letzteren aus Drang nach Sektiererei und

---

[1]) Ahlu-l-ḏikri, 21, 7 und 16, 45.

[2]) 2, 73.

[3]) 2, 3; 2, 130 und 4, 135.

aus Verlangen, sie zu deuten. Doch nur Gott kennt ihre Deutung, und die Glaubensstarken sagen: Wir glauben daran, weil alles von unserem Herrn stammt.

Diese Stelle hat offenbar die Verlegenheit geschaffen, und zeigt deutlich, daß der damalige Koran schon allerlei Halbgültiges mit sich schleppte, dessen Bedeutung der Prophet durch Zusatzverse herabzudrücken suchte oder durch gegenteilige Bestimmungen abrogierte.

Gott hat im Laufe der Zeiten oftmals ein Kitâb auf die Erde herabgesandt und damit beliebige Menschen begabt [1]. Jeder von diesen wird durch den Empfang des Buches zum Gesandten (rasûl) Gottes, mit der Aufgabe, seine Umgebung über das sittliche Verderben, worin sie wandeln, aufzuklären, und die Nähe einer Strafe für die Verstockten, eines Lohnes für die Gläubigen anzukünden. So ist er zugleich Nadîr „Warner" und Baschîr „Evangelist", ein Mudakkir und Dâ'i „Prediger", ein Ḫalîfa „Stellvertreter Gottes auf Erden", endlich ein Nabî „Prophet", mit welchem Namen er von der Mitte der mekkanischen Zeit [2] an am liebsten genannt wird. Der Gesandte oder Prophet bleibt auch nach seiner Berufung ein reiner Mensch [3]; seine Lebensweise weicht in nichts von der der übrigen ab: er ißt und trinkt, wie sie, geht einher auf ihren Straßen [4], redet ihre Sprache [5], ja es steht ihm frei, zu heiraten und Kinder zu zeugen [6]. Auch den Trieb zum Bösen trägt er noch in seiner Brust [7] und kann daher sogar sündigen [8]. Die Menschlichkeit des Propheten zeigt sich ferner darin, daß ihm keine Wunderkraft beiwohnt, wenngleich im Ausnahmefall Gott durch ihn Wunder wirken kann. Das einzige Wunderbare und Übermenschliche an ihm ist aber der Besitz der Wahrheit inmitten einer Umgebung von Irregeleiteten und der Mut, dafür überall Zeugnis abzulegen.

Seine Mission ist eine rein friedliche; kein Zwangsmittel [9] soll angewendet werden, um der Predigt Eingang zu verschaffen.

---

[1] Vgl. **18**, 12: Er teilt es mit, wem er will.

[2] Zuerst gebraucht in **43**, 5; von S. **30** an schon allgemein.

[3] **14**, 13. — [4] **25**, 22. — [5] **14**, 4. — [6] **13**, 38.

[7] **38**, 25. — [8] **28**, 15.

[9] **88**, 22 und **50**, 44: Du bist über sie kein Gewalthaber — kein Zwingherr.

Die Zahl der von Gott zu seinen Gesandten erkorenen Menschen läßt der Koran unbestimmt:

40, 48. Schon schickten wir vor dir Gesandte aus; von einigen derselben haben wir dir erzählt, von anderen nicht.

Auf jedes Volk und jede Zeitperiode kommt wenigstens ein Gottesbote:

35, 22. Es giebt keine Volksgemeinschaft, in der nicht schon ein Warner auftrat [1]).

Damit soll vor allem gesagt werden, daß jede Gegend, die eine eigene Sprache spricht, ihren Propheten erhält [2]); denn dieser muß stets in der Sprache seines Volkes lehren, damit er ihnen deutlich und eindringlich rede [3]).

Die Geschichten dieser Propheten spielen im Koran eine wichtige Rolle; wenn sie auch in den älteren Suren meist nur mit wenig Zeilen abgemacht werden, so erweitert sich von der Mitte der mekkanischen Periode bis zu ihrem Schluß Zahl und Umfang derselben in fast aufdringlicher Weise. Einen ästhetischen Genuß gewähren sie zwar nur in den seltensten Fällen sowohl wegen des Mangels an feineren psychologischen oder phantasievollen Zügen, als wegen der oftmaligen Wiederholung des gleichen Themas. Doch wollte Mohammed auch keineswegs seinen Zuhörern einen angenehmen Erzähler oder Poeten ersetzen; seine Absicht ging nur dahin, ihnen für die Wahrheit seiner Predigt Zeugen aus der Vorzeit heraufzubeschwören. Dabei stellte er immer etwas von ihrem Auftreten in Parallele zu seiner eigenen Wirksamkeit, und zwar in früheren Suren besonders ihren Charakter als Warnboten Gottes und ihre Predigt von einem nahen, furchtbaren Strafgerichte, das die Vertilgung der Ungläubigen von der Erde bewirken werde. In der Herbeiziehung solcher Beispiele zeigte er sich wenig kritisch; wo ihm Geschichte oder Sage die Kunde vom plötzlichen Untergange einer Völkerschaft zutrug, da erblickte seine Phantasie ein Gottesgericht dahinter, und der kleinste Zug, der für diese Auffassung sprechen konnte, wurde in auffälligster Weise in den Vordergrund geschoben. So gelang es ihm bald, wie aus dem Nichts sieben Kronzeugen für die Haupt-

---

[1]) Vgl. auch **13**, 8, und **10**, 48.

[2]) Nicht bekommt etwa auch jede Stadt einen eigenen Boten, vgl. **25**, 53.

[3]) **14**, 4.

punkte seiner Predigt hervorzurufen, darunter drei Araber, die Gottesboten an die Stämme 'Âd, Ṯamûd und Aika (oder Madjân) und vier Hebräer, Noah, den Verkünder der Flut, Lot, den Propheten der „umgestürzten Städte", Abraham, den Prediger am Hofe Nimrods, und Mose, den Gottesboten an Pharao. Ganz kurz berührt er auch noch Strafgerichte über den „Herrn des Elephanten" d. h. Abraha und sein Heer von Äthiopiern [1]), über die südarabischen Landschaften Saba' [2]) und er-Rass [3]), und orakelt in ganz unbestimmter Weise noch von zahlreichen, deren Kenntnis verschleiert sei [4]); aber alle diese sind nicht so beweiskräftig, wie jene sieben, weil sich bei ihnen die Gestalt des warnenden Propheten meist nicht einschieben ließ und dadurch die Ähnlichkeit der damaligen Situation mit derjenigen der Mekkaner unklar blieb. Die Verkündigungen der sieben ersten Propheten, die sich auf ein nahes Strafgericht ihres Volkes bezogen, faßt der Koran unter dem Ausdruck: die sieben Maṯânî zusammen, d. i. wörtlich übersetzt, Wiederholungen oder Abbilder des himmlischen Buches; da ihre Kunde mit der des nahen Gerichtes über die Mekkaner in das Kitâb Mohammeds eingezeichnet war, kann Gott zu diesem sagen:

15, 85. Schon haben wir dir sieben von den Maṯânî und den großen Koran zugebracht [5]).

Die Tendenz der Strafgerichtserzählungen war recht eigentlich der Ausfluß der einseitigen Idee von einem strafenden Gotte. Mit der Erweiterung des Gottesbegriffes zu dem des menschenliebenden Trägers der Raḥma oder Barmherzigkeit war aber der alten Prophetenidee die Unterlage entzogen. Doch baut Mohammed sie gleich darauf auf einer neuen Basis höher und kräftiger auf. Er läßt jetzt Gott in seiner unermeßlich großen Gnade zahl-

---

[1]) **105**.

[2]) **34**, 14 ff.: Als „Volk des Tubba'" schon **50**, 13 und **44**, 36 genannt.

[3]) **50**, 12; **25**. 40.

[4]) Keine Strafgerichtserzählung darf man in S. **85** suchen; die hier erwähnten „Männer der Feuergrube" dürfen weder mit den meisten der orientalischen Exegeten als Ḏû Nuwâs und seine Leute, noch mit Geiger und Nöldeke als die drei Männer im Feuerofen (Daniel c. III) gedeutet werden, sondern ganz allgemein als die zur Hölle verdammten Feinde und Verfolger der Gläubigen. V. 8—11 ist übrigens späterer Zusatz.

[5]) Vgl. auch **39**, 24, wo die Offenbarung Mohammeds ein Kitâb genannt wird, das ähnliche „Wiederholungen" gehabt habe.

reiche Menschen in solcher Weise auszeichnen, daß sie mitten in einer argen Welt als Musterbilder an Weisheit und Frömmigkeit einherwandeln und das Licht des wahren Gottesdienstes in der Finsternis des Heidentumes erglänzen lassen sollen. Zu diesem Zwecke hat jeder von ihnen ein Kitâb erhalten, das ihn, wie die Tugend in der Sokratischen Philosophie, gut und tauglich zu allem macht, ihm jeglichen Vorzug, des Wissens (ʿilm), der rechten Entscheidung (ḥukm), des rechten Handelns (ruschd), der Originalität (nubuwwa), Erleuchtung (ḍijâ) und Heilung (schifâ) verleiht und deshalb auch selbst mit jedem dieser Namen gelegentlich bezeichnet wird. Jetzt erst wird der Gesandte (rasûl) Gottes zu seinem Stellvertreter (ḫalîfa) und Propheten (nabî), zum Gesegneten (mubârak) des Herrn und Gerechten (ṣâliḥ).

Kann der Typus des Strafgerichtspredigers als eigenes Gebilde der Phantasie des Propheten bezeichnet werden, so ward der neue Begriff des Nabî unter starker Beeinflussung seitens des Spätjudentums geschaffen, hat aber auch schon zum Teil im Neuen Testamente sein Gleichnis [1]). Der hieran schon ersichtliche jüdisch-christliche Einfluss wird auch an der Auswahl heiliger Personen deutlich, mit denen sich von nun an die Suren anfüllen, alles Gestalten, die eine verbesserte Kenntnis des alten Testamentes und eine Annäherung an die Evangelien und die christliche Legende dem Propheten zuführt. Dabei wird das anachronistische Verfahren der Verähnlichung von Charakter, Zeitalter und Wirkungskreis dieser Heiligen, wie es der früheren Periode eigen war, aber auch der talmudischen Auffassung der biblischen Vorzeit entspricht, immer weiter fortgesetzt: das Kolorit wird ganz mekkanisch, und Mohammeds Züge blicken von allen Seiten durch.

Gemäß der neuen Prophetenidee, die nicht plötzlich, sondern in langsamem Vorwärtsschreiten die frühere ersetzte, begann Mohammed auch seine sieben Strafgerichtsboten umzuformen; das gelang wohl bei einigen, wo die biblische Tradition Stoff genug zu neuer Charakteristik bot, wie bei Abraham und Mose; für Noah und Lot erfand er selbst neue Einzelheiten; hingegen versagte ihm die Kraft, die drei arabischen Propheten mit einer

[1]) Vgl. Luc. 11, 50 ff.

passenden neuen Maske zu versehen, weshalb sie beim Übergang zur medinischen Periode ganz aus dem Koran verschwinden.

Ungefähr um die gleiche Zeit schließen sich die übrigen Prophetengestalten wegen der Gleichmäßigkeit ihrer Mission enger zu einer Kette zusammen, um zum Beweis zu dienen, daß Gott kein Zeitalter ohne Vertreter seiner Wahrheit gelassen habe. Wenn bei dieser Kette auch die Familienabstammung [1]) eine gewisse Rolle spielt, so soll doch Vererbung oder Übertragbarkeit des Kitâbs von einem zum andern als unmöglich gelten; jeder Prophet knüpft immer nur an Gott, sein Kitâb an das im Himmel aufbewahrte an. Die beliebteste Anordnung der Propheten wird jetzt folgende: Propheten vom Samen des Adam, von der Begleitung des Noah, vom Samen Abrahams und Israels, sowie andere, die recht geleitet und auserwählt werden [2]). Nach dieser Disposition werden wir darum im Folgenden die Hauptzüge der koranischen Prophetengeschichten andeuten, ihnen aber die Erzählung von den drei arabischen Strafgerichten wegen ihres Alters vorausschicken.

Die Prophetengeschichten des Korans.

In Urzeiten bewohnte das Volk 'Ad die säulenreiche Stadt Iram, die ihresgleichen nicht hatte in allen Landen [3]). Zu ihnen schickte Gott einen Gesandten, als dessen Namen Mohammed erst in Sure 26, 125 Hûd, d. i. Jude anzugeben weiß. Dieser verwies ihnen ihren Hochmut: Was erbaut ihr auf jedem Hügel ein Denkmal, um euch berühmt zu machen, und errichtet euch Burgen, daß man ewig an euch denke, und wenn ihr Krieg führt, stürmt ihr einher wie Riesen [4])! Seine Warnung vor naher Strafe schalten sie aber hartnäckig Lügen; da begann über sie ein Wirbelwind loszubrechen, sieben Nächte und acht Tage hintereinander, der sie alle niederstreckte wie morsche Palmbäume und ihre Spuren von der Nachwelt verwischte [5]). An historischem Gehalte wird in dieser Erzählung keine Spur vorhanden sein;

---

[1]) Vgl. 57, 26: Wir machten in der Nachkommenschaft des Noah und Abraham das Prophetentum und das Kitâb; so wurde mancher von ihnen recht geleitet, viele aber sind Frevler. 3, 30: Gott bevorzugte den Adam, Noah, das Haus Abrahams und 'Imrâns vor den Welten als ein zusammenhängendes Geschlecht.

[2]) 19, 59. — [3]) 53, 51; 89, 5—7. — [4]) 26, 128—130 — [5]) 69, 7 f.

Volkssage und Phantasie des Propheten haben etwa vorhandenes Thatsächliche vollständig verdunkelt [1]).

Dagegen knüpfte Mohammed das, was er vom zweiten Strafgerichte zu sagen wußte, an einen historischen Namen und das Bild noch erhaltener Gräberbauten in dem von den Karawanen viel durchzogenen Tale el-Ḥiǵr an. Das Volk Ṭamûd hegte den freventlichen Stolz, in diesem Thale sich Wohnungen in den Fels zu hauen. Ein Gesandter, vom Koran wiederum erst in Sure 26 Ṣâliḥ [2]) (Gerechter) getauft, warnt sie, nicht zu selbstgefällig auf ihren augenblicklichen Besitz zu bauen, sondern Allah zu fürchten. Als man von ihm ein Zeichen forderte, befahl er ihnen, mit der „Kamelkuh Allahs", von deren wunderbaren Herkunft erst die nachkoranische Tradition etwas zu berichten weiß, ihr Trinkwasser zu teilen [3]), und sich nicht an ihr zu vergreifen. Auf Anraten eines Bösewichts schlachteten sie aber dennoch das Tier, worauf ein plötzliches Unwetter [4]) sie im Nu alle vernichtete, „daß sie wurden wie ein Haufen trockenes Holz" [5]).

Das dritte Volk arabischen Ursprungs, das ein Strafgericht Gottes erfuhr, waren die „Waldleute" [6]), später auch Madjân genannt [7]). Ein Prediger, der ihnen gesandt wurde — erst S. 29, 35 mit Namen Scho'aib genannt — sollte außer ihrem Götzendienste auch soziale Schäden rügen: Gebt richtiges Maß und verkürzt es nicht! Wäget mit rechter Wage! Enthaltet den Leuten nicht das Ihrige vor, und schädiget nicht freventlich auf Erden! Da er aber tauben Ohren predigte, kam über sie ein plötzlicher Schlag, daß sie in ihren Häusern tot niederfielen. Etwas That-

---

[1]) Die Annahme Geigers, daß Hûd „offenbar" der biblische 'Eber, und das 'âditische Strafgericht mit der Zerstreuung der Menschen nach dem Turmbau zu Babel ursprünglich identisch sei, sowie alles andere, was er bezüglich 'Âds und Ṭamûds aus jüdischen Schriften vergleicht, läßt sich kritisch betrachtet nicht halten.

[2]) Die Vermutung Geigers, daß ihm der biblische Schelaḥ, Vater des 'Eber, entspräche, ist ganz haltlos.

[3]) Vgl. **91**, 13; **54**, 28; **26**, 100, bes. **7**, 71.

[4]) ṭaǵwâ, ṭâǵija, ṣaiḥa.

[5]) **54**, 31. 'Âd und Ṭamûd werden zeitlich früher als Mose angesetzt, vgl. **40**, 32.

[6]) Zuerst erwähnt **50**, 13.

[7]) In **11**, 91 wird ihre Zeit nach der von Âd, Ṭamûd und Sodom angesetzt.

sächliches dürfte in diesem Berichte ebensowenig wie in dem von 'Âd zu entdecken sein.

Zeitlich der erste Prophet ist Adam, wenngleich seine Charakteristik zwischen der eines Propheten und eines blos Begnadeten schwankt.[1] Mit ihm hatte Gott von früh an einen Bund geschlossen,[2] und nachdem dieser durch die erste Sünde hinfällig geworden war, erfolgte zum zweiten Male die Auserwählung:

2, 35. Da empfing Adam von seinem Herrn Mitteilungen (Kalimât = Kitâb). Dann verzieh er ihm, denn Gott ist der Verzeihende, der Barmherzige.

Auch Abel, von dem der Koran allerdings den Namen verschweigt, ist als Auserwählter gedacht; er vertritt seinem Bruder gegenüber die Idee des wahren Gottesdienstes.[3]

Die Gestalt des Noah (Nûḥ), des Predigers der Sündflut, reiht sich mit Sure 54 den übrigen Strafgerichtsboten an, um von da ab nächst Mose am häufigsten behandelt zu werden. Die ersten Berichte gehen nicht über diejenigen der Bibel hinaus; aber mit der allmäligen Ausgestaltung seines Charakters zum Nabî werden zahlreiche Anklänge an Mohammeds Lage in Mekka auf ihn übertragen:

11, 27 ff. (Noah hat sich einen Anhang von Gläubigen aus den niederen Schichten des Volkes gebildet, worüber die Reichen ihn zur Rede stellten. Darauf sagt er:) „O Volksgenossen, wer wird mir helfen gegen Gott, wenn ich sie entließe? Ich sage doch nicht zu euch, bei mir sind die Schätze Allahs; auch weiß ich das Weltgeheimnis nicht, behaupte auch nicht, ein Engel zu sein, und sage solches auch nicht bei denen, die euer Auge verachtet." Ein anderes Mal (36, 105 ff.) erbittert Noah das Volk durch seine Predigt so sehr, daß sie drohen, ihn zu steinigen.[4]

---

[1]) Zum Nabî eignet er sich deshalb nicht, weil, wie der Koran öfters sagt, die Menschen schon ein Volk bildeten, bevor die Nabis kamen; vgl. **2**, 209.

[2]) **20**, 114.

[3]) Vgl. **5**, 30—35. Was über sein Begräbnis gesagt wird, ist schon von Geiger (S. 103 f) als ein Anklang an spätjüdische Sage erwiesen, die Mohammed nur halb verstanden wiedergiebt.

[4]) Beide Züge zusammen in **26**, 114—116. Das Androhen der Steinigung kehrt **19**, **47** bei Abraham, **44**, 19 bei Mose, **11**, **93** bei Scho'aib wieder und dürfte einer Episode aus Mohammeds Leben entsprechen.

Nachdem er 950 Jahre unter seinem Volke gelebt hatte (29, 13), baut er sich die Arche und steigt ein, „als der Ofen glühte", d. h. als die Sündflut ihre nach spätjüdischer Sage [1]) siedend heißen Wasserwogen über die Erde ergoß.

Ein unbenannter Sohn will trotz der Abmahnung des Vaters lieber auf einem Berge Rettung suchen; die Woge aber erfaßt und verschlingt ihn. Wie die Flut sich verlaufen hat, senkt die Arche sich auf den Berg Ǵûdî, wo sie als Wahrzeichen für die Welt erhalten bleibt, [2]) während Noah unter dem Segen Gottes für sich und seine Nachkommen herniedersteigt.

Auch Abraham (Ibrahîm) durchläuft im Koran verschiedene Stadien der Darstellung. Obwohl schon sehr früh (87, 19) die Buchrollen Abrahams, d. h. die an ihn ergangene Offenbarung, Erwähnung erfahren, taucht sein Bild doch erst mit dem Beginn der Raḥmaperiode (S. 43) auf, wo er im Auftreten und Predigen vor seinen Haus- und Volksgenossen und weiterhin im strengen Gehorsam gegen Gottes Willen sich mehr und mehr zum Idealpropheten von stark ausgeprägter Portraitähnlichkeit mit Mohammed entwickelt. Wie keinen anderen sieht dieser ihn als sein von Gott gesetztes Vorbild an, besonders aber als die Auswanderung Abrahams aus seinem Vaterlande in ein fernes Land sich durch die Flucht von Mekka nach Medina bei ihm zu wiederholen schien. Diese enge Anlehnung könnte bewirkt haben, daß Mohammed Züge der Ungleichheit zwischen sich und dem Patriarchen entweder gar nicht aufnahm oder später tilgte, so vor allem das Eintreffen eines irdischen Strafgerichts über seine heimatlichen Bedränger. Diese in der syrisch-christlichen Legende entstandene Fabel muß er gekannt haben; denn der Koran deutet sie zweimal kurz an:

22, 43. Wenn sie deine Predigt nun verleugnen, so haben vor ihnen dasselbe schon gethan das Volk Noahs 'Âḍ, Ṭamûḍ, das Volk Abrahams, das Volk Lots und die Leute von Madjan; auch den Mose nannte man einen Lügner. Da gab ich den Ungläubigen erst noch eine Frist, und dann ergriff ich sie mit gewaltigem Griff.

---

[1]) Vgl. Geiger, S. 110.

[2]) 29, 14;. 54, 15,

21, 70. So wollten sie auf ihn (Abraham) einen Anschlag machen, doch ließen wir sie dabei zu Schaden kommen.

Endlich kann auch die Zahl der sieben Empfänger von Maṯânî oder Strafgerichtsbotschaften nur durch das Einsetzen von Abraham, wozu die vorstehenden Stellen uns das Recht geben, ihren Abschluß erhalten.

Auffällig aber bleibt bei diesem zu Ausmalungen geeigneten Stoffe die Wortkargheit des Korans, so daß man fast an spätere Tilgung einiger Stellen denken möchte; erlaubte sich doch Mohammed noch gewaltsamere Änderungen mit der Person des Abraham, indem er sie in frühmedinischer Zeit mit grotesker Mystification als Priester des mekkanischen Heiligtums nach Arabien versetzte, — aus welchen Gründen, ist schon Bd. I, Seite 63 ff., näher dargelegt.[1])

Mit der Persönlichkeit Abrahams ist die des Lot (Lûṭ) auch im Koran eng verknüpft, jedoch noch nicht in den Suren, wo er nur als Prediger des nahen Strafgerichts auftritt. Hier steht er als Warner vor den Bewohnern seiner Stadt, deren biblischer Name durch die Bezeichnung Mu'tafika,[2]) d. h. die Umgestürzte, vertreten wird. Spätere Suren schließen ihn enger an Abraham an,[3]) lassen ihn durch diesen bekehrt werden, mit ihm in das gelobte Land auswandern und schreiben ihm die Berufung zur Weisheit und Wissenschaft, d. h. das Kitâb zu. Sein Predigen gegen die Unzucht Sodoms ist die Folge seiner Berufung, nicht des Besuches der Engel.[4]) Diese treten nur bei ihm ein, um ihm den Eintritt des Strafgerichtes über die Stadt, bei der auch seine Frau umkommen würde, anzukündigen. Bei Sonnenaufgang trifft das Unheil ein: „Da machten wir ihr Oberstes zu unterst und ließen Steine von Ziegelerde auf sie regnen.[1])"

---

[1]) Auch der neueste Forscher mohammedanischer Sagenkunde, Grünwald, kann nicht die leiseste Spur auswärtiger oder altarabischer Tradition ausfindig machen, worin dem Propheten der mekkanische Typus von Abraham vorgezeichnet gewesen wäre, und beschränkt sich darum auf die Meinung, dieser Sagenkreis sei bei den Arabern anknüpfend an die Verstoßung der Hagar gebildet; vgl. Neue Beiträge zur semit. Sagenkunde S. 102 ff.

[2]) Vgl. **53**, 54; **69**, 9 und **9**, 71 steht richtiger der Plural. Der Ausdruck geht zurück auf Gen. cap. 19, 25: Und Gott stürzte diese Städte um.

[3]) **29**, 25; **21**, 71,

[4]) **29**, 27 f.: **26**, 160 ff. u. öfter.

Lot aber rettet sich und wird nach seinem Tode in die Raḥma, d. h. Seligkeit Gottes, eingeführt.

Isak tritt erst mit der Raḥmaperiode in die Reihen der Propheten. Daß er unter dem „trefflichen Sohne" gemeint ist, dessen Opferung Gott von Abraham verlangt, [2]) kann kaum bezweifelt werden; denn v. 112: „und wir verhießen ihm in Isak einen Nabî" fügt nur die weitere Verheißung, daß Isak die prophetische Berufung nach seinem Vater erhalten solle, hinzu und besagt wohl nicht die Ankündigung seiner Geburt. Immerhin hat die unklare Fassung dieser Stelle zur Folge gehabt, daß die mohammedanischen Exegeten den Ismaël in die Rolle des „trefflichen Sohnes" eingesetzt haben. In späteren Suren [3]) wird an Isak noch Jakob eng angeschlossen, wobei der Ausdruck die Möglichkeit offen läßt, Mohammed habe in ihnen zwei Söhne Abrahams erblickt. [4])

Ismaël (Isma'îl) steht in mekkanischen Suren weit abseits von Abraham und seinem Hause und wird der Gruppe der am wenigsten bemerkenswerten Gerechten oder Propheten angeschlossen. [5]) Seine Wirksamkeit auf Erden enthält keinen eigenartigen Zug: „Er hielt treu an der Verheißung (des Weltgerichts) fest und befahl seinem Volke zu beten und die guten Werke zu verrichten." Erst als in der medinischen Periode Abraham die Wandlung zum Araber durchmacht, wird Ismael als sein echter und erstgeborener Sohn bezeichnet, [6]) der deshalb das Anrecht hat, in der Prophetenreihe zuerst hinter seinem Vater genannt zu werden. [7]) Als Hauptwerk seines Lebens gilt jetzt die Mitwirkung am Baue des mekkanischen Gotteshauses und die Einladung der Menschen zur Wallfahrt dorthin. [8])

Von Joseph (Jûsuf) redet S. 40, 36 beiläufig als einem Gesandten Gottes zu den Ägyptern; aber erst in S. 12 folgt die

---

[1]) 15, 74.

[2]) 37, 99 ff.

[3]) 29, 26; 21, 72; 11, 74.

[4]) Besonders spricht für diese Auffassung 11, 74, wo Abrahams Weibe erst Isak „und nach ihm" Jakob verheißen wird.

[5]) 38, 48; 21, 85; 6, 86.

[6]) 2, 126; 14, 41.

[7]) 2, 130, 134; 3, 78; 4, 161.

[8]) 2, 119 ff.

Geschichte seines Lebens, „die schönste der Offenbarungserzählungen", wie Vers 3 bekennt. Der der spätjüdischen Sage entlehnte Stoff wird in einer für Mohammeds Erzählerkunst charakteristischen Form dargestellt. Nicht in gleichmäßigem Flusse, sondern im Wechsel lose geschürzter Szenen schreitet die Handlung vorwärts, der Dialog überwiegt die Schilderung und läßt jede Person in deutlicher Charakterisierung hervortreten: kurz, Mohammed offenbart sich hier weit mehr als Dramatiker denn als Epiker. Joseph erzählt seinem Vater von seinem Traume; dieser heißt ihn darüber vor seinen Brüdern schweigen, während er selbst erkennt, daß Joseph zum Auserwählten des Herrn bestimmt sei. Das Eintreffen der Berufung Josephs zum Propheten erfolgt erst mit seiner Mannesreife, nachdem er von seinen Brüdern in die Zisterne geworfen, von Wassersuchern einer Karawane dort gefunden und nach Ägypten als Sklave verkauft ist. In der Versuchung, die ihm die Frau seines Hausherrn bereitet, wäre er beinahe erlegen, „wenn er nicht das Eingreifen seines Gottes gesehen hätte", worunter wahrscheinlich ein Gesicht, das ihm seinen Vater zeigte, gemeint ist. [1]) Vor seinem Herrn vermag er sich als unschuldig zu rechtfertigen, weil sein Untergewand von hinten und nicht von vorn zerrissen erscheint. Das Gerücht aber bemächtigt sich des Vorfalles, und um die Liebe zu ihm, der nur ein Sklave war, begreiflich zu machen, lädt die Hausfrau sämtliche Weiber ihrer Verwandtschaft zum Gastmahle ein, giebt jeder ein Messer in die Hand und führt dann plötzlich den Joseph mitten unter sie. Verwirrt vom Eindrucke seiner Schönheit vergessen sie, was sie in der Hand tragen, und verwunden sich sämtlich mit den Messern. Dadurch bringt die Frau die gegen sie gerichteten Spottreden zum Schweigen. Jetzt geht sie den Jüngling abermals um seine Liebe an, doch wiederum erweist er sich standhaft. Um ihn gefügig zu machen, läßt man ihn in das Gefängnis werfen. Wie ihn hier zwei Mitgefangene um Deutung ihrer Träume angehen, nimmt er als eifriger Prophet die Gelegenheit wahr, ihnen zuerst ihren Götzendienst zu verweisen und deutet ihnen dann den Sinn der Traumbilder. Etliche Jahre später, da er immer noch im Kerker schmachtet, befragt der König von Ägypten seine Großen nach dem Sinne zweier Träume, die ihn

[1]) Vgl. Jerusal. Talmud. Horaj. fol. 8 b.

beunruhigen; einer unter ihnen, der ehemalige Mitgefangene des Joseph, wird dadurch an diesen erinnert, begibt sich in seinen Kerker, erfrägt von ihm die richtige Deutung und überbringt sie dem Könige. Dieser heißt den Joseph zu sich zu führen, der jedoch erst dann in seiner Befreiung einwilligt, nachdem durch den Mund seines früheren Herrn öffentlich Zeugnis für seine Unschuld abgelegt ist; alsdann tritt er vor den König, um nach kurzer Besprechung von ihm zum Range eines Vertrauten erhoben zu werden. Nun kommen Josephs Brüder zum ersten Male nach Ägypten; er, der sie wohl erkennt, entläßt sie mit reichlichen Vorräten, bedeutet ihnen aber, nur wenn sie ihren abwesenden Bruder mitbrächten, würden sie fernerhin Zutritt zu ihm erlangen. So nehmen sie das zweite Mal ihren jüngeren Bruder mit auf die Reise und finden infolge dessen wieder die beste Aufnahme. Joseph giebt sich dem Benjamin allein zu erkennen und weiß ihn durch die List mit des Königs Becher bei sich zurückzuhalten, ohne den Schein der Gewaltthat auf sich zu laden, seine Brüder aber ziehen mit Ausnahme des Ältesten zum Vater zurück und überbringen ihm die Trauerbotschaft. In diesem weckt der neue Kummer den früheren mit solcher Gewalt, daß ihm seine Augen von Weinen erblinden; doch klammert er sich nur um so fester an die Hoffnung, die ihm Gott zu einem geheimen Wissen verstärkt, daß er seine verlorenen Kinder wiedersehen werde und entsendet deshalb zum dritten Male seine Söhne nach Ägypten. Angesichts ihrer Dürftigkeit und Not beschließt Joseph das Versteckspiel zu endigen, ruft ihnen ihre ehemaligen Frevel ins Gedächtnis und erwähnt dann die Gnade Gottes, die ihn, ihren Bruder, gerettet habe; zugleich heißt er sie heimkehren und übergiebt ihnen sein Unterkleid, um es über das Gesicht des Vaters zu legen und ihn sehend zu machen. Ehe noch der Überbringer sein Reiseziel erreicht, umweht den Vater schon eine Ahnung, „ein Duft“ von Joseph, ob man ihn deshalb auch blödsinnig schalt. Da tritt der Bote zu ihm ein und durch die Wunderkraft von Josephs Gewande öffnen sich seine Augen wieder. Triumphierend bedeutet er seiner reumütigen Umgebung, wie sein Wissen von Gott sich bewährt habe. Als sie nun alle nach Ägypten hinübergezogen waren, will Joseph den Eltern seinen Thron einräumen; sie aber sinken ihm unterwürfig zu Füßen, und Joseph erkennt jetzt den Traum seiner Kindheit buchstäblich verwirklicht.

Von Moses (Mûsâ) berichten schon sehr alte Teile des Korans, und seine Gestalt bleibt so lange die herrschende unter den Propheten, bis ihr Abraham in der medinischen Fassung den Rang streitig macht. Auch sie zeigt an ihren wechselnden Konturen deutlich jene Wandlungen, die der mekkanische Prophet mit den Jahren an sich selbst erfuhr. Zuerst begnügt sich der Koran mit der Andeutung, daß Moses gleich Abraham und Mohammed Offenbarungen von Gott erhalten habe [1]). Daß diese sich auf die Voraussagung eines Strafgerichtes für Pharao und sein götzendienerisches Volk beziehen, wird bald darauf ausgeführt:

79, 15—25. Kam zu dir die Kunde von Moses? — Einst rief ihm sein Herr an im heiligen Thale Ṭuwâ: — Geh hin zu Pharao, denn er treibt Götzendienst, — und frage ihm: Willst du dich nicht reinigen? — so will ich dich zu deinem Herrn leiten, daß du ihn fürchten lernst. — Da ließ er (Moses) ihn (Pharao) die größte Mitteilung sehen; [2]) — der aber schalt ihn einen Lügner und widersetzte sich, — wandte den Rücken eilig, — versammelte (sein Volk) und rief aus: — Ich bin euer höchster Herr! — Da aber ergriff ihn Gott mit Züchtigung im Diesseits und Jenseits. [3])

Der Offenbarungsauftrag an Moses wurde später entsprechend dem Geiste der Raḥmaperiode dahin erweitert, daß er ein eifriger Prediger der Grundsätze der monotheistischen Religion gewesen sei; am Hofe Pharaos spielen sich jetzt langatmige Religionsdisputationen ab; [4]) die Besiegung der Zauberer wird zum öffentlichen Schauspiele vor dem festlich geschmückten Volke; [5]) die Zauberer empfangen die Gnade des Glaubens und erklären sich für Muslime; Pharao wütet und will sie samt Moses hinrichten lassen, woran ihn ein Mitglied seiner Familie, das wenigstens im Herzen gläubig geworden war, hindert [6]) und zugleich die Warnungen des Propheten zu beherzigen empfiehlt. [7]) Pharaos Un-

---

[1]) **87**, 19; **53**, 37.

[2]) Die Kunde vom nahen Strafgericht.

[3]) Ähnlich 51, 38—40.

[4]) Z. B. **26**, 17 ff; **20**, 51 ff.

[5]) **20**, 61 ff. — [6]) **40**, 26 ff.

[7]) In der Gestalt dieses Ägypters wird Mohammed wohl einen ihm wohlgesinnten Mekkaner, vielleicht dem Abu Ṭâlib, ein Denkmal haben setzen wollen, wie überhaupt noch viele Einzelzüge in den Prophetengeschichten Anspielungen auf seine Zeitgenossen enthalten werden.

glaube und Hochmut versteigt sich dann noch so weit, daß er seinem Ratgeber Hâmân anbefiehlt, einen Riesenbau, d. h. wohl eine Pyramide, aufzuführen, um von seiner Höhe zum Himmel emporsteigen und zum Gotte des Moses gelangen zu können. [1]) Damit ist sein und seines Volkes Untergang im Rate Gottes besiegelt, während alle Gläubigen gerettet werden. [2])

Nach diesen breiten Ausführungen folgen andere, worin Pharao zur Nebenfigur herabsinkt, seine Bestrafung nur als Episode in der Prophetenlaufbahn des Moses erscheint, der jetzt seine ganze Größe als Prophet und geistiges Haupt des Stammes Israel in der Wüste entwickelt. Zum Mittelpunkte seiner Thätigkeit wird die Szene, da er von Gott die Gesetzestafel erhält und sie dem Volke überbringt, [3]) die auffälligsten der biblischen Wundergeschichten zum Teil in talmudischer Umgestaltung begleiten dieses Bild. [4])

Den seltsamsten Anhang zur Geschichte Moses bildet S. 18, 59—81, wo auf ihn Züge aus dem syrischen Alexanderroman samt einer moralischen Talmudfabel [5]) übertragen werden. Er soll ausgezogen sein mit einem Diener, um „zur Vereinigung der beiden Meere“, des salzigen und des süßen [6]), zu gelangen. Er trifft einen unbenannten Gottesmann und bittet ihn, des gleichen Weges mit ihm gehen zu dürfen. Jener willigt ein unter der Bedingung, daß er ihn niemals frage,

---

[1]) **40**, 38 ff.: **28**, 38.

[2]) Geiger (Was hat Moh. aus d. Judent. aufgen. S. 162—64) und andere lesen aus **10**, 90—92 heraus, daß auch Pharao noch im letzten Augenblicke gläubig geworden und deshalb gerettet sei. Die Verse enthalten jedoch keineswegs diesen Sinn, sondern sind folgendermaßen zu übersetzen: Wir führten die Söhne Israels durch das Meer; da folgte ihnen Pharao mit seinen Heerscharen voll feindlichen Übermutes nach, bis ihn das Verderben (ʿaraq statt ġaraq) erreichte. Da rief er: Ich glaube, daß kein Gott ist außer dem, an den die Söhne Israels glauben, und ich gehöre zu den Muslimen. — (Da sprach Gott:) Jetzt also?! Und vorher widersetztest du dich und warst ein Unheilstifter! — Darum schwemmen wir dich heute als Leiche ans Ufer, um für die Nachwelt ein warnendes Beispiel (vgl. **25**, 29) zu sein.

[3]) Bes. **7**, 138 ff.

[4]) In medinischen Suren wird Moses meist nur beiläufig bei Erwähnung von Zügen des Ungehorsams seitens der Israeliten genannt.

[5]) Diese läßt den Josua ben Levi in Begleitung des Elias die Wanderung unternehmen, vgl. Bacher, Agada der paläst. Amoräer. S. 194.

[6]) Zu dieser Vorstellung vgl. **55**, 19 f.; **25**, 55.

was Wundersames auch sich seinen Augen darbieten würde. Beim Weiterziehen macht nun der Fremde erst eine Fähre, in der sie übergesetzt waren, schadhaft, erschlägt dann einen harmlosen Jüngling und stützt endlich in einer Stadt, wo man ihm Gastaufnahme verweigert, eine baufällige Mauer. Moses kann sich nicht enthalten, nach den Gründen dieser seltsamen Handlungsweise seinen Begleiter zu fragen; diese Frage scheidet die Wege beider, doch zuvor deutet der Fremde die Absicht in seinem früheren Handeln: Das Schiff machte er leck, damit es nachher mit einem gewaltthätigen Fürsten untergehen sollte; der Jüngling würde, wenn er länger gelebt hätte, seine gläubigen Eltern zum Unglauben bestimmt haben; unter der Mauer aber ruhte ein Schatz, der für zwei Waisenkinder bis zu den Jahren ihrer Mündigkeit aufgespart bleiben mußte.

Aron (Hârûn) tritt erst in der Raḥmaperiode dem Moses in seiner Sendung nach Ägypten an die Seite, um sein Wesîr, d. i. Gehilfe zu sein; deshalb mußte ihm Gott auch ein Kitâb zuteilen [1]) und ihn zum Propheten machen. [2]) Aus seinem späteren Leben wird nur erwähnt, wie er dem Volke Israel bei der Verfertigung des goldenen Kalbes durch Sâmirî [3]) seine Warnungen nicht vorenthält, dann aber aus Furcht vor Parteispaltungen oder um nicht getötet zu werden, den Frevel duldet, weshalb Moses in heiligem Zorne ihm nachher Haar und Bart rauft. [4])

Als Träger der Offenbarung nach Moses werden in medinischer Zeit, wo Mohammed schon auf eine gewisse Kontinuität der Prophetenreihe sah, [5]) „die Stämme" (el-asbâṭ) genannt, d. h. die Generation der Israeliten, die in der Wüste von Moses das Gesetz erhalten hatte. Doch wie schon aus ihnen einzelne sich nicht von Gesetzesübertretungen fern hielten, [6]) so wurde ihr Nachwuchs im gelobten Lande trotz der ererbten Offenbarung

---

[1]) 37, 117.

[2]) 19, 54.

[3]) Mit Grünbaum als verdreht aus Zimri (Num. cap. 25, 14) und nicht aus Samrôn-Aschmadai zu nehmen.

[4]) 20, 92—95; 7, 149 f.

[5]) Nach jüdischem Vorbilde, das zwischen Moses (resp. Josua) und die Propheten noch die Ältesten als Vermittler der wahren Lehre treten läßt. Vgl. Traktat Abôth I, 1.

[6]) 17, 161—66.

verweltlicht und zum Prophetentume untauglich. [1]) Gott mußte aus ihrer Mitte wieder einzelne mit besonderer Offenbarung begnadigen. Es waren dies David und Salomo, sowie „die Nabî" oder Propheten im engeren Sinne.

David (Dâwûd) wird dargestellt als ein Diener und Stellvertreter [2]) Gottes, bei dem sich Macht und Weisheit, mit Ergebenheit und Bußgesinnung paarten. Berge und Vögel mußten mit ihm Gott lobpreisen. [3]) Zur Buße nach begangener Sünde demütigte er sich, als er im Rechtsstreite eines, der 99 Schafe hatte, gegen den Besitzer eines einzigen [4]) in der Habgier des ersteren sein Ebenbild erkannte, worauf ihm bald wieder die Verzeihung Gottes zu Teil ward. Aus seiner Jugendgeschichte holt S. 2, 252 kurz die Überwindung des Goliath (Ǵâlût) nach. Der Zug, daß Gott ihn die Kunst, Panzer zu schmieden, gelehrt habe, [5]) beruht auf Verkennung eines bei altarabischen Dichtern beliebten Ausdruckes „Davidische Panzer", d. h. solcher aus der Werkstatt eines hochberühmten Schmiedes mit Namen David. Daß David etwas mit der Abfassung des Psalmbuches zu thun habe, behauptet der Koran nirgendwo, wenngleich die bisherigen Übersetzungen es wahrscheinlich zu machen suchen; denn S. 17, 57, heißt nur: Wir begnadigten den einen Nabî mehr als den andern und haben auch dem David eine Offenbarung (zabûr = kitâb) gebracht. [6])

Von dem Fabelwerk, mit dem die jüdische Haggada die Figur Salamos (arab. Sulaimân) umwoben hat, finden sich die buntesten und am wenigsten biblischen Züge auch im Koran wieder, wobei jedoch das Bestreben zu erkennen ist, im Zauberer

---

[1]) 17, 167—68.

[2]) Ḫalifa, wie es auch Adam war, vgl. 2, 28. Beide sollen als Herrscher über die Menschen die Macht Gottes repräsentieren.

[3]) 38, 17 f.; 21, 78. Anlaß zu dieser Darstellung wird Ps. 148, 9 f. gewesen sein.

[4]) Nathans Gleichnisrede ist hier als Faktum aufgefaßt

[5]) 21, 80.

[6]) Der Schlußsatz wird 4, 161 geradeso wiederholt. Das angebliche Zitat aus Ps. 37, v. 29 in 21, 105: „Wir haben in die Offenbarung nach dem Wortlaute des himmlischen Buches (ḏikr, vgl. 3, 51) geschrieben: Unsere frommen Diener werden die Erde erben," ist derart, daß es sehr wohl durch mündliche Mitteilung an Mohammed gelangt sein kann.

möglichst auch den Gottesmann hervorzuheben.[1] So gebietet Salomo über den sanften Morgen- und Abendwind, der auf sein Geheiß ihn trägt, wohin er will,[2] und ist Beherrscher der Genien, die teils in seinem Dienste thätig sind als Künstler, Baumeister und Taucher, teils gefesselt seine Macht anerkennen müssen.[3] Er versteht die Sprache der Vögel und der Tiere; dadurch erfährt er vom Wiedehopfe auf einem seiner Züge, daß die Königin von Saba' und ihr Volk noch der Sonne ihre Anbetung darbrächten und sendet deshalb an diese einen Brief mit der Aufforderung, sich zu unterwerfen und gläubig zu werden. Reiche Geschenke, womit die Königin ihn zuerst zu befriedigen sucht, weist er zurück, und sie muß sich bequemen, selbst vor ihm zu erscheinen. Während ihrer Reise hat Salomo in Augenblicksfrist durch einen seiner Geister ihren Königsthron vor sich bringen lassen, und dieses Wunder sowie die Pracht des ganz aus Glas erbauten Palastes Salamos bestimmen die Königin, zu seiner Religion sich zu bekennen. Proben demütiger Gesinnung legt er ab, indem er eines Abends seine Lieblingspferde mit eigener Hand verstümmelt und in Ergebenheit erträgt, daß Gott einmal zu seiner Prüfung eine ihm ähnliche Menschenerscheinung auf seinen Thron setzt.[4] Als der Tod ihn auf seinem Königsstuhle überrascht, entgeht dieses lange Zeit seinen untergebenen Genien, bis endlich ein Wurm den Stab zernagt, an dem die Leiche gelehnt war, und sie zu Falle bringt.[5]

Uber Jonas (Jûnus) zeigt sich der Koran in spätmekkanischen Suren ziemlich gut unterrichtet.[6] Er erwähnt seine Sendung, Flucht und den Fisch, der ihn verschlingt. „Hätte er dort nicht unser Lob gesungen, so wäre er in seinen Eingeweiden geblieben bis zum Tage der Auferstehung.“[7] Seine Mißstimmung und das Aufschießen der Kürbisstaude wird vor seinen Eintritt in die große Stadt gesetzt, die bald darauf durch ihn gläubig wird.

[1]) Vgl. den Protest gegen die angeblich jüdische Auffassung von ihm als Zauberer in S. 2, 96.

[2]) Das wird der Sinn von **38**, 35 sein.

[3]) **34**, 12; **34**, 36 f.

[4]) **38**, 30—33.

[5]) **34**, 13.

[6]) **37**, 139—48; **21**, 87 f.

[7]) **37**, 143 f.

Hiob (Ajjûb), ein Gottesmann aus dem Geschlechte Abrahams [1]), bewährt seinen Glauben in Unglück und Krankheit, die ihm der Satan verursacht hatte. Auf sein Flehen läßt Gott eine Quelle unter seinem Fuße entspringen, dessen Wasser sein Siechtum heilet, worauf ihm seine Familie zurückgegeben und vermehrt wird. [2])

Elias (Iljâs, einmal Iljâsîn) mit dem Beinamen „Mann des Mantels" [3]) wird zu seinem Volke gesandt, um den Baalsdienst zu unterdrücken. Sein Erfolg ähnelt dem des Mohammed in Mekka: Die meisten schelten ihn einen Lügner, einige glauben seinen Worten. [4])

Elisaeus (Eljasa') ist nur zweimal beiläufig als gerecht und von Gott begnadet erwähnt. [5])

Loqmân, der typische Träger der Weisḥeit in der altarabischen Sage, soll nach S. 31, 11 ff. ein Organ des göttlichen Wissens gewesen sein und seinem Sohne die Gesetze des Glaubens in leichtfaßbarer Form eingeprägt haben.

Wer Idrîs ist, den S. 19, 57 ff. einen Gerechten und Nabi nennt, steht dahin. Die landläufige Erklärung setzt ihn dem Henoch gleich, indem man v. 58: „Wir erhoben ihn zu einer erhabenen Stätte" auf das Versetzen von der Erde zum Himmel deutet. [6])

Im weiteren Verlaufe der Raḥmaperiode vervollständigt Mohammed seine Entlehnungen aus christlicher Lehre durch die Aufnahme einiger neutestamentlichen Gestalten, nämlich Jesus, Maria, Johannes und Zacharias, in die Reihe seiner Propheten und Heiligen. In medinischer Zeit begreift er diese Gruppe zu einer einzigen Familie von Begnadigten zusammen, die er das Geschlecht des 'Imrân nennt. [7]) Zu diesem Namen gelangte er infolge eines groben Anachronismus, indem er Marjam (Maria),

---

[1]) **6**, 84.

[2]) Unklar bleibt mir **38**, 43: „Wir sagten ihm: Nimm ein Büschel in deine Hand und schlag damit, doch sei nicht ausschreitend", worin man gewöhnlich eine Aufforderung zur Züchtigung seiner Frau sieht.

[3]) **38**, 48; **21**, 85. Grund für diese Bezeichnung ist II. Könige, cap. 1, 7.

[4]) **37**, 123—32; **6**, 85.

[5]) **38**, 48; **6**, 86.

[6]) Es kann aber ebenso gut bedeuten: Wir gaben ihm einen hohen Rang unter den Propheten, vgl. **43**, 31; **12**, 76; **6**, 83.

[7]) **3**, 30.

die Mutter Jesu, gleichsetzte mit Marjam (Mirjam), der Schwester von Moses und Aron, und sodann den Vater der letzteren drei, den biblischen ʿAmram, zum Stammvater der christlichen Prophetenfamilie erhob. So erscheint denn das, was er von ihnen zu berichten weiß, nur als eine Episode innerhalb der alttestamentlichen Geschichte. [1])

Von ʿImrân wird nichts als der Name berichtet. Es hatte aber sein Weib in der Hoffnung, daß sie einen Knaben gebären werde, die Frucht ihres Leibes Gott zu weihen gelobt; als sie aber einem Mägdlein das Leben schenkte, glaubte sie dennoch ihr Gelübde halten zu sollen. Wenn sodann der Koran sagt: „Ihr Herr nahm das Kind in gute Hut und machte, daß es schön heranwuchs", so wird damit nichts anderes als ihre Erziehung im Tempel gemeint seint. [2]) Ihr Pfleger war Zacharias, [3]) ihr Ernährer Gott selbst, der ihr auf wunderbarer Weise Nahrung zutragen ließ. [4]) Als die Zeit ihrer Reife gekommen war, wurden die Lospfeile über sie geworfen, [5]) um zu entscheiden, wer der Hüter ihrer Jungfräulichkeit sein solle. Daß den Zimmermann Joseph das Los traf, erwähnt der Koran nicht weiter. Bald darauf erschienen ihr Engel und verkündeten ihr, daß Gott sie unter den Weibern gereinigt und auserwählt habe, und verhießen ihr einen Sohn, der ein Wort von Gott sei, mit Namen Jesus, der Messias. Sie sprach: „Wie soll mir ein Sohn werden, da mich kein Mann je berührt hat," worauf ihr geantwortet wurde: „Gott schafft, was er will, und beschließt er etwas, so sagt er nur: Es werde, und es wird."

So weit geht die medinische Darstellung [6]) dessen, was der Geburt Jesu vorhergeht; sie verfolgt sichtlich den Zweck, eine

---

[1]) Er scheint sogar diese Prophetengeschichten vor die Gesetzgebung am Sinai zu datieren; denn 5, 158 wird der Frevel, den die Juden an Jesus ausübten, als Grund angegeben, daß ihnen im Gesetze vieles verboten wurde, was anderen erlaubt blieb.

[2]) Vgl. Protoevangelium Jacobi. cap. 7; Evang. Pseudo-Matthaei cap. 4. Daß miḥrâb soviel wie Tempel ist, geht aus **3**, 33 und **19**, 12 hervor.

[3]) Im Protoevangelium Jacobi, cap. 8 wird Zacharias wenigstens als derjenige Priester genannt, der sie dem Joseph zuteilt.

[4]) Vgl. Protoevang. Jacobi, cap. 8.

[5]) Arabisierung v. Protoevang. Jac., cap. 9.

[6]) **3**, 31—32, 37—42.

früher gegebene Fassung [1]) teils zu ergänzen, teils zu berichtigen. Diese lautet: Marjam hatte sich früh von den Ihrigen getrennt, um in Abgeschlossenheit für sich allein zu leben. Da erschien ihr der Geist Gottes in der Gestalt eines schönen Mannes; erschreckt rief sie aus: Ich flüchte mich vor dir zu Gott, dem Erbarmer! Der Geist aber antwortete ihr, er sei nur ein Bote des Herrn und verkündete ihr dann die Geburt eines reinen Knaben. Als sie ihn in Jungfräulichkeit empfangen hatte, indem Gott ihr von seinem Geiste einhauchte,[2]) flüchtete sie sich tiefer in die Wüste. Gelehnt an den Schaft einer Palme fühlte sie die Wehen der Geburt kommen und rief: O wäre ich doch früher gestorben und vergessen! Doch ihr zum Troste tönte eine Stimme von unten:[3]) sie möge guten Mutes sein; der Boden werde eine Quelle entspringen lassen und die Palme ihr frische Datteln darreichen. [4]) Wenn sie aber später wieder unter die Menschen gehe, solle sie auf alle an sie gerichteten Fragen schweigen, als wenn sie ein Fasten gelobt habe. Nachdem Maria längere Zeit auf einem Hügel im Genusse der wunderbar geschenkten Speisen gelebt hatte, [5]) ging sie zurück zu ihrem Volke. Angesichts ihres Zustandes überschüttete man sie mit Vorwürfen, auf welche, da sie selbst schwieg, das Kind in ihrem Leibe antwortete und sprach: „Ich bin der Diener Gottes, der mir das Buch gab und mich zu einem Propheten machte. [6])

Die Reinheit und Gerechtigkeit der Maria wird nicht so sehr hervorgehoben, um sie als Prophetin zu kennzeichnen, sondern um das, was sie geboren, als die edelste Frucht, die je aus menschlichem Schoße hervorgegangen, hinzustellen. Jesus (ʿÎsâ) [7])

---

[1]) 19, 16—34.

[2]) 21, 91; 66, 12.

[3]) Es könnte die Stimme des Kindes in ihrem Leibe gemeint sein.

[4]) Mohammed nimmt die Züge aus der Sage von der Flucht nach Ägypten (Evang. Pseudo-Matth. cap. 20) hier hinüber.

[5]) Nur hier läßt sich der auffällige Vers S. 23, 52 einfügen.

[6]) Gegen die schmählichen Verleumdungen, die der Talmud gegen das Eheleben Mariä vorbringt (vgl. H. Laible: Jesus Christus im Talmud S. 10—28) scheint Sure 4, 155 gemünzt zu sein.

[7]) Die Namensform des Korans scheint jüdische Verdrehung aus Esau zu sein, vgl. Nöldeke ZDMG., Bd. 41, S. 720 Anm.

vereinigt in sich alle Vorzüge, die Gott einem Menschen nur mitteilen kann: Er ist sein Diener, dem Gnade zuteil wurde, [1]) ein Nabî und Gesegneter, [2]) ein Gesandter, der den Juden das Beispiel der Gottesmacht darstellen soll. [3]) Die medinische Zeit legt ihm noch den Ehrentitel Messias bei [4]) und vergeistigt seine Natur durch die Bezeichnung „Wort von Gott“ [5]) und „Rûḥ von ihm“ [6]), und sein Wirken durch die Angabe, daß er durch den hl. Geist dafür gekräftigt sei. Solcher und anderer Titel [7]) kann sich kein anderer Prophet im Koran rühmen. Nur den einen: Sohn Gottes, verweigert ihm Mohammed sowohl angesichts der Mekkaner, die vermuteten, Mohammed wolle mit einem neuen Gotte ihre Götter ersetzen [8]), als auch gegenüber den Christen Medinas [9]). Seine Art der Polemik gegen die Gottheit Christi ist bemerkenswert. Er bekämpft sie mit der Formel: „Allah ist nicht Jesus“, statt zu sagen: „Jesus ist nicht göttlicher Natur.“ Daß der Gottesbegriff für mehrere Formen des göttlichen Wesens Raum habe, giebt der Koran zu; [10]) nicht aber, daß der Name Allah auch anderen Namen, sei es dem von Jesus oder von Jesus und Maria [11]) gleichzustellen sei. So verschleiert sich ihm das Dogma von der Gottheit Christi wesentlich durch übermäßige Betonung des Eigennamens Allah.

Von der Wirksamkeit Jesu enthalten die mekkanischen Suren nur wenige Proben; er ist gesendet, um dem Volke Israel klare Beweise für die ihnen früher geoffenbarte, dann aber vielfach mißverstandene und verdrehte Wahrheit zu bringen [12]), wobei besonders das Gebet, die guten Werke und die Elternliebe neu empfohlen werden [13]). Dagegen offenbart die medinische Periode Kenntnis von zahlreicheren Einzelzügen; es wird von Wundern geredet, mit denen er vor dem Volke seine göttliche Mission be-

---

[1]) **43**, 59.

[2]) **19**, 31—32.

[3]) **43**, 59. Die dunkle Bezeichnung in Vers 61 'Ilm dürfte mit Baiḍâwî als Vorzeichen (für das Weltgericht) zu übersetzen sein; doch wird nur das erste Erscheinen Christi, nicht ein nochmaliges Kommen gemeint sein.

[4]) **4**, 156, 169, 170; **5**, 19 u. s. w.

[5]) **3**, 40; **4**, 169. — [6]) **4**, 169. — [7]) **2**, 40. — [8]) **53**, 51 f.

[9]) **5**, 19 u. 76; **9**, 30.

[10]) Vgl. Seite 50 ff.

[11]) **5**, 116. — [12]) **43**, 63. — [13]) **19**, 32 f.

stätigt habe, wie er aus Thon Vögel formte und mit Gottes Erlaubnis belebte [1]), einen Blinden und Aussätzigen heilte, Tote ins Leben zurückrief, den Leuten ihre Geheimnisse aufdeckte [2]). Vor seinen Jüngern (Ḥawârijjûn) wirkte er das Wunder, daß er einen flachen Tisch vom Himmel herunterkommen ließ, „damit er eine Feier sei für die Ersten und die Spätesten unter uns“ [3]), womit dunkel die Einsetzung des hl. Abendmahles angedeutet wird. Als Inhalt seiner Lehre gilt jetzt außer der Bestätigung der Thora durch das ihm mitgeteilte Inǵîl (Evangelium) noch die Einschränkung der Speisegesetze [4]) und endlich die Hindeutung auf einen in der Zukunft erscheinenden Propheten, der Aḥmed heiße [5]), in welchem Namen jeder arabische Hörer den Namen Mohammeds vorgedeutet finden mußte.

Seine Marter und sein Tod am Kreuze, deren die Juden sich als ihr Werk rühmten, wird in doketischer Weise als bloß scheinbar hingestellt [6]); während dessen soll Gott den Messias von der Erde hinweggenommen, zu sich erhöht und belohnt haben, nachdem er von ihm erst feierliches Zeugnis gefordert, daß er nie den Menschen gepredigt habe: Nehmet mich und meine Mutter zu zwei Göttern neben Allah an [7]).

Von Johannes (Jaḥjâ) [8]) wissen die Suren 21, 89 f., 19, 1—15 und 3, 33—36 zu berichten, und zwar verkennen die mekkanischen Ausführungen noch seinen Zusammenhang mit Jesus, die medinische Tradition aber setzt eine verwandtschaftliche und geistige Verbindung mit ihm fest. In der älteren Fassung wird erzählt, wie der Greis Zacharias (Zakarjâ), ein Diener des Herrn, heimlich zu Gott um einen Sohn und Erben betete. Darauf erging an ihn im Heiligtume das Wort des Herrn, daß ihm Johannes geboren werden sollte. Als er ein göttliches Zeichen für die Wahrheit dieser Verheißung erbat, ward er drei Tage lang mit Stummheit geschlagen. Johannes aber entwickelte sich nach seiner Geburt als regelrechter Prophet, ausgerüstet mit Buch und Weisheit, Milde, Gottesfurcht und Liebe zu den Eltern.

---

[1]) Vgl. Evang. Pseudo-Matthaei, cap. 27; Evang. Thomae, cap. 2.

[2]) 3, 43 und 5, 110.

[3]) 5, 112—15. — [4]) 3, 44. — [5]) 63, 6. — [6]) 4, 156.

[7]) 4, 156; 3, 48; 5, 116 f.

[8]) Wahrscheinlich aus Jochâi, der aramäischen Diminutivform von Johannes, entstanden.

Hierzu macht Sure 3, 33—36 einige bezeichnende Zusätze: Das Gebet des Zacharias soll in die gleiche Zeit fallen, in der er Pfleger der Maria im Tempel war; nicht Gott selbst, sondern seine Engel verkündigen ihm Gewährung seiner Bitte; von Johannes aber wird mitgeteilt, daß er ein Zeuge für „ein Wort von Gott" d. i. für Jesus, ein Obmann d. h. der Obere einer Jüngerschar, und Aszet gewesen sein.

Die Apostel und Jünger Christi erwähnt der Koran nicht als Propheten; doch wird einmal eine Prophetengeschichte mitgeteilt, die aus einer Apostelsage zurechtgestutzt zu sein scheint. Die syrisch-christliche Tradition wußte nämlich von der Bekehrung Antiochias folgendes zu erzählen [1]: Petrus und Johannes haben den göttlichen Auftrag erhalten, dieser Stadt das Evangelium zu predigen. Ihre Worte finden keinen Erfolg, sie selbst werden vom Volke gegeißelt und zum Spotte kahl geschoren. So trifft sie Paulus, der ihnen den Rat giebt, auf dem Wege der List die Bekehrung zu versuchen. Er giebt sich vor dem Volke der Stadt als Heiden aus und fordert öffentlich von den beiden Aposteln ein Wunderzeichen. Wie jene einen Blinden heilen, heilt er ebenfalls einen solchen; als Petrus aber einen Toten zum Leben erweckt, stellt sich Paulus überwunden und beredet leicht die Übrigen, sich dem mächtigen Christengotte zu unterwerfen und taufen zu lassen. Von dieser Sage scheint Mohammed die Einkleidung eines Strafgerichtes hergenommen zu haben. Er erzählt [2], wie Gott zwei Gesandte [3] in eine Stadt schickte, um dort zu predigen, wie sie jedoch nur Verachtung ernteten. Darauf ließ er einen Dritten [4] zu ihnen stoßen; aber auch dem vereinten Warnen der Drei gelang es nicht, mehr als einen einzigen Städter für ihre Lehre zu gewinnen. In Folge dessen wurde der Ort durch einen plötzlichen Schlag zerstört.

Nur von christlicher Seite kann endlich die Gestalt des Ḏu-l-Qarnain oder Doppelgehörnten d. i. Alexanders dem Koran vermittelt worden sein, um hier als Gottesheld den Propheten an-

---

[1]) Vgl. Codex Syr. Vaticanus 117 (Homilien des Jakob von Sarug), fol. 522—26.

[2]) 36, 12 ff.

[3]) Baiḍâwî bezeichnet sich als Johannes und Jonas.

[4]) Nach Baiḍâwî Simon (Petrus) geheißen.

gehängt zu werden[1]). Gott hatte ihm auf seinen Zügen vom Untergange bis zum Aufgange der Sonne jegliches Ding erreichbar gemacht, und ließ durch ihn die sündigen Völker strafen. Einst gelangte er zu einem Stamme, der hart an der Grenze von Gog und Magog (Jâǵûǵ u. Mâǵûǵ) wohnte, so daß nur ein Bergthor sie von ihnen trennte. Auf ihre Bitten füllte er dieses mit Eisenbarren aus und schmiedete einen gewaltigen Riegel, den die Barmherzigkeit Gottes währen läßt bis zum Erscheinen des großen Gerichtstages [2]).

Stellung Mohammeds unter den Propheten.

Als das letzte Glied in der Reihe der Propheten tritt Mohammed ein. Aus den Charakteristiken seiner Vorgänger kann zum größten Teil schon entnommen werden, zu welchen Aufgaben er sich auf Erden berufen fühlt; ob es auch nicht immer sich gleichbleibende sind, stets erweisen sie sich als solche, für die ein göttlicher Auftrag, mit späterem Ausdruck ein Kitâb erforderlich ist. Zunächst tritt er auf als Prediger des Weltgerichts. Obschon dieses Ereignis einen ungleich wichtigeren Vorgang bedeutet, als die von anderen Gesandten vorhergesagten irdischen Strafgerichte, und seine Verkündigung eine Botschaft für die Welten ist [3]), so stellt er dennoch seine Persönlichkeit noch nicht über die seiner Vorgänger. Er fühlt keinerlei anderes Verdienst in sich, als daß ihn Gott erwählt habe, und zwar nicht etwa von Geburt, sondern erst in späteren Lebensjahren, nachdem sein Weg gleich dem seiner Mitwelt in die Irre gegangen, sein Herz von der Dumpfheit des Heidentums zusammengeschnürt gewesen war [4]). Mit den Augen der göttlichen Seherschaft erblickt er in dem Überhandnehmen der Laster, vor allem aber denen der Ungerechtigkeit und des Götzendienstes, die Gewähr für die nahe

---

[1]) 18, 82—97.

[2]) „Die Leute der Höhle“, die Siebenschläfer, deren Abenteuer in Sure 18, 8—25 erzählt wird, sind nicht den Propheten anzureihen. Sie erscheinen als Gläubige, die ihren Glauben standhaft bekannten, dann vor ihren Verfolgern auf göttlichen Rat sich in eine Grotte flüchteten, in der sie 309 Jahre lang verborgen schliefen.

[3]) 81, 27.

[4]) 93, 7; 94, 1.

Ankunft eines die ganze Erde treffenden Gerichtes. Wie unabwendbar es aber sich naht und über alle ergehen wird, so soll sich doch die Strafsentenz durch frühzeitige Umkehr zu sittlichem Handeln und heilsamer Gottesfurcht in Zuweisung zu ewiger Seligkeit noch umändern lassen können.

Das ist Mohammeds geistiger Horizont während der ersten Hälfte der mekkanischen Periode. Seine Anschauung von der Herabkunft der Offenbarung auf ihn ist dabei von einer solch unbestimmten Fassung, daß man den Eindruck erhält, er habe seine Mission vorerst nur mit dem lebendigen Gefühle erfaßt, ohne sich vor dem Verstande Rechenschaft darüber abzulegen. Einige Mal fühlt er sich seinem Gott so nah, daß dieser selbst ihm sagen kann: Uns liegt es ob, die Offenbarung zu sammeln und (dir) vorzulesen, — haben wir sie aber vorgelesen, so folge ihr[1]. Mit dieser naïven Anschauung kreuzt sich aber eine andere, wonach geistige Wesen über die Kluft hinüber, die zwischen den Erdenwesen und Gott gähnt, ihm eine Himmelsbotschaft überbringen. Im Halbdunkel metaphysischen Schauens erblickt er sie um sich her thätig, in solcher Eile, daß ihre Form dem Auge verschwindet und nur von ihren Bewegungen Eindrücke zurückbleiben, bald wie von dahinrennenden Stuten, bald von sausenden Winden und schwebenden oder tauchenden Gestalten. Da die Verse, welche diese Vorgänge schildern, zu den dunkelsten des Korans gehören, scheint ein näheres Eingehen auf ihren Sinn nicht überflüssig.

Sie sind sämtlich in Schwurform eingekleidet und stehen zu Beginn von älteren Suren an der Stelle, wo sonst kürzere Beteuerungen Gottes, später besonders häufig die Versicherung steht, daß das Folgende eine göttliche Offenbarung wiedergäbe. Die orientalischen Erklärer räumen die Möglichkeit ein, daß von Engelswesen die Rede sei; die neuere Exegese verwirft solches in Anbetracht, daß diese Ausdrücke weibliche Geschlechtsform zeigen, womit der Prophet keine Wesen in der Nähe Gottes bezeichnen könne. Über diesen Einwurf aber kommt man leicht hinweg durch Hindeutung auf die Stellung, die einmal die früher besprochenen drei arabischen Göttinnen als Ǧurnaiqe bei Gott inne hatten; und auch nach der Tilgung ihrer Spuren weist

[1]) 75, 7 f.

noch Sure 13, 12 das bedeutungsvolle Femininum mo'aqqibât „die auf der Ferse Nachfolgenden“ auf, womit ohne Zweifel Engel bezeichnet sind. Bedenkt man ferner, daß mit der weiblichen Form häufig auch das Neutrum oder Abstractum ausgedrückt wird, so konnte sich das Anstößige in der Annahme weiblicher Engel bei den Hörern des Korans wohl zum Begriffe von Wesen unbestimmten Geschlechts abschwächen. Also darf man annehmen, daß an den bezeichneten Stellen Mohammed wirklich von geistigen Mächten redet, die als Werkzeuge Gottes für die Vermittlung der Offenbarung dienen, und ihre Übersetzung unter einigem Vorbehalt in folgender Weise formen:

100, 1–5. (Ich schwöre) bei den Himmelswesen, die wie schnaubende Stuten dahineilen, — Funken beim Anschlage sprühen lassen, — in der Frühe sich niedersenken, – die Mitteilung beständig sammeln, — zusammenstellen und vermitteln.

79, 1—5. Bei den Himmelswesen, die hinabtauchend eilen, — hurtig sich tummeln, — schwimmend dahingleiten [1]), — allen zuvorkommen, — den (göttlichen) Befehl vermitteln [2]).

77, 1—6. Bei den Himmelswesen, die hintereinander hergeschickt sind, — gleich Winden dahinwehen, — das (geschriebene) Buch entrollen [3]) — es in Teile zerlegen, — die Mitteilung niedertragen, — sei sie Verheißung oder Warnung.

51, 1—4. Bei den Himmelswesen, die (wie Gazellen) einherspringen, — Schwerwiegendes tragen [4]), — und doch leicht laufen, — den (göttlichen) Befehl vermitteln [5]).

37, 1—4. Bei den Himmelswesen, die in Reihen stehen, — mächtig erschüttern, — die Offenbarung lesen.

In die gleiche Zeit, wo die Phantasie Mohammeds von solchen ihn umgebenden Wesen erfüllt war, fallen auch koranische Berichte über Visionen [6]). Der Hauptunterschied zwischen dem eben erwähnten Schauen von Himmelswesen und diesen Visionen liegt darin, daß er in letzteren einen einzigen Himmelsboten erblickt haben will, und zwar so scharf, daß er keinen Einwand der Sinnestäuschung gelten läßt. Der erste Bericht in S. 80, 19—24 redet nur von einer einzigen Vision:

---

1) Vgl. **96**, 40. — 2) Vgl. **32**, 4; **13**, 2; **10**, 3.
3) Vgl. **81**, 10. — 4) Vgl. **73**, 5.
4) Qassama wird mit dabbara synonym sein.
5) arab. waḥj.

Ja, die Rede ist's eines hochedlen Sendboten, — eines machtbegabten, vielvermögenden beim Himmelsthroner, — dem man gehorchen muß, da er zuverläßig ist. — Haltet euren Landsmann nicht etwa für besessen! — Er sah ihn am klaren Himmel, — und da enthielt jener ihm die geheime Botschaft nicht vor.

Mit derselben Vision beschäftigt sich S. 53, 1—12 und berichtet außerdem von einer späteren:

Beim Sterne, wenn er hinabgleitet! — Euer Landsmann irrt und thört nicht — und redet nicht aus bösem Triebe; — sondern eine Vision ist es, die gesehehen, — wo ihn der Kraftreiche belehrte, — der Weisheitsvolle: Erst stand er still — und war am höchsten Himmel, — dann nahte er sich in schwankender Bewegung — bis auf zweier Bogenschüsse Nähe oder noch weniger — und teilte dann seinem Diener die Mitteilung mit. Nicht trog sich das Herz bei der Erscheinung. — Oder wollt ihr dennoch zweifeln an dem, was er erblickte? —

Sah er ihn doch herabkommen ein anderes Mal beim Lotosbaume von el-Muntahâ — in der Nähe des Gartens el-Ma'wâ: — da bedeckte die Erscheinung den Lotosbaum. — Nicht versah sich das Auge oder irrte, — und da erfuhr er von den Mitteilungen Gottes die größte [1]).

Soll man diese Visionen als thatsächliche Vorgänge im Seelenleben Mohammeds gelten lassen oder in ihnen nur ein Effektmittel seiner Predigt erblicken? Für jenes spricht die im großen und ganzen ehrliche und überzeugungstreue Haltung des Propheten während der mekkanischen Periode, für dieses aber eine auffallende Ähnlichkeit mit der ihm nicht unbekannten Vision des Moses auf Horeb; besonders die zweite Fassung scheint nach diesem Modell geformt, dabei aber noch mit einigen möglichst unbestimmten Zügen ausgestattet, so daß nicht zu entscheiden ist, ob Muntahâ und Ma'wâ himmlische oder mekkanische Örtlichkeiten bezeichnen sollen. Auch daß in der ersteren Gott und Engel nicht genau geschieden sind [2]), erinnert an das biblische Vorbild. Wären endlich diese Visionen von epochemachender

---

[1]) D. i. die Botschaft vom Weltgerichte, die auch sonst der große Koran (15, 87), die große Kunde (78, 2) heißt.

[2]) Denn 53, 10 kann nur Gott gemeint sein, da Mohammed sich als „seinen Diener“ bezeichnet.

Bedeutung für Mohammed gewesen, so sollte man vermuten, er würde ihrer auch in späteren Suren häufiger Erwähnung gethan haben. Doch im Gegenteil: sie verschwinden mit dem Ausgange der ersten mekkanischen Lehrperiode ganz aus seiner Predigt. Den Grund dafür haben wir in einer bedeutend veränderten Auffassung der Stellung Mohammeds als Propheten zu suchen, wie sie die folgende Epoche brachte.

Als Weltgerichtsprediger war er je länger um so mehr dem Hohne und der Mißachtung seiner Mitbürger verfallen; denn die Welt ging ihren Lauf ruhig weiter, ohne daß nur eines der sie bedrohenden Vorzeichen, die er angekündigt hatte, wahrzunehmen war. Und als er, um den Verzug zu begründen, von einem noch vorher abzuhaltenden speziellen Gerichte über Mekkas Bewohner zu predigen begann, erweckte er auch damit nichts als den spöttischen Wunsch nach möglichster Beschleunigung. Jetzt galt es, Ruf und eigene Überzeugung neu zu befestigen durch tiefere Begründung seiner bisherigen Lehren, und diese fand sich einesteils in der Betonung der göttlichen Raḥma oder Menschenliebe, andererseits in der Annahme einer Offenbarung, in der nicht Drohungen und Verheißungen, sondern ethische Wahrheiten die Hauptstelle einnahmen. Damit trat Mohammed von seiner einsamen Höhe als Weltprediger zurück in die zahlreiche Schar gleichgearteter Propheten der Vorzeit, deren Tradition er für Arabien fortsetzen zu müssen glaubte. Dieser Schritt vom maßlos-phantastischen zum besonneneren Denken schafft auch dem Modus der Offenbarungsvermittlung eine philosophische Begründung:

42, 52. So haben wir dir einen Rûḥ (Geist), entsprungen aus unserm Amr, mitgeteilt; vorher wußtest du noch nicht, was das Kitâb, noch was der Glaube war; aber wir machten es (das Kitâb) zum Lichte, mit dem wir jeden beliebigen unserer Diener leiten; und so sollst auch du (mit ihm die anderen) auf einen geraden Weg führen.

Mit dem Umzuge nach Medina leitet sich wieder eine neue Wandlung in seiner Stellung als Prophet ein. Während die Geschichten der anderen Propheten fast ganz aus den Suren verschwinden und an ihrem Wesen kein Strichlein geändert wird, wachsen die Befugnisse Mohammeds stetig weiter, bis er sich als „strahlende Leuchte“ und „Siegel der Propheten“ — d. h. sowohl als zeitlich der Letzte und als der, welcher das entscheidende

Wort zu sprechen hat — über sie alle erhebt. Infolge des Anschlusses vieler neuen Volkselemente an den Islam, bei denen der Wille zum Glauben größer war als das Verständnis, bricht der Prophet manche frühere Spekulation ab, um an ihrer Stelle mit grobsinnlichen Begriffen und praktischen Schlagwörtern sicherer zu wirken. So läßt er jetzt den Vorgang seiner eigenen Inspiration als eine persönliche Mitteilung von Gott, übertragen durch seinen Diener Ǵibrîl (Gabriel) erscheinen [1]). Diese Auffassung fügte sich bequem der in spätmekkanischer Zeit vorgetragenen Erzählung von der Verkündigung Mariä [2]) an, nach welcher der Rûḥ, der zu Maria gesandt war, „ihr erschien wie ein schön gebildeter Mensch.“ Hier wird zwar der Name Gabriel noch verschwiegen, aber die Kenntnis von ihm muß bei Mohammed jedenfalls vorhanden gewesen sein; denn zu Anfang der medinischen Periode steht bereits dieser Name an Stelle seines ehemaligen Rûḥ, was wohl nur dem neutestamentlichen Berichte nachgebildet ist:

2, 91. „Wer ein Feind Ǵibrîls ist (er aber hat es auf dein Herz niedergebracht mit Gottes Erlaubnis zur Bestätigung dessen, was früher geoffenbart worden war, als Rechtleitung und frohe Botschaft für die Gläubigen). . . .

Noch in einer zweiten späteren Stelle wird Gabriel mit dem Titel Herr oder Patron (Maulâ) Mohammeds ausgezeichnet. Ob letzterer sich in Medina auch den Betrug erlaubt hat, von persönlichen Beratungen mit Ǵibrîl zu reden, ist nach dem Koran zwar nicht zu entscheiden, hat jedoch alle Wahrscheinlichkeit für sich; denn die Offenbarung hatte inzwischen einen Charakter angenommen, der wesentlich verschieden war von derjenigen in Mekka. Während hier alles in großen Umrissen vorgetragen war, wurde die medinische Offenbarung mosaïkartig aus kleinen Stücken aufgebaut, die meist infolge noch erkennbarer Anlässe entstanden. Aus zuverlässigen Traditionen wissen wir, daß die koranische Entscheidung über eine schwere Frage oft längere Zeit auf sich warten ließ; in diesen Zwischenraum eigene Über-

[1]) Und doch hatte er nicht lange vorher (25, 9) das Ansinnen der Mekkaner: „Käme doch nur ein Engel auf ihn hernieder“ als absurd zurückgewiesen!

[2]) 19, 17.

legung einzuschieben, hätte zu Zweifeln am Wesen der prophetischen Intuition führen können: Beratungen mit dem Engel selber mußten daher diese zeitweilige Unschlüssigkeit bemänteln.

Weiterhin stellt Mohammed in Medina Gott zu sich in ein weit intimeres Verhältnis, als er es je bei einem der früheren Propheten behauptet hatte, und zwar bedeutet dieser Verkehr nicht eine innerliche Erhebung des Propheten zu der Grenze der göttlichen Sphäre, sondern ein Herabziehen Gottes in die allermenschlichsten Angelegenheiten. Soll es ja nur ein Mittel sein, um möglichst sklavischen Gehorsam bei den Gläubigen zu erzielen. In den seltenen Fällen, wo andere Propheten das Wort „Gehorche mir" auf die Lippen nehmen [1]), klingt es wie eine dringende Bitte, bei Mohammed aber bedeutet es den absoluten Befehl, dem gegenüber der wahre Gläubige nur die Antwort „Wir hören und wir gehorchen" zu geben hat [2]). Und wenn früher jeder Zwang auf religiösem Gebiete verpönt war, so begann jetzt die ärgste religiöse Tyrannei.

Mit dem Wachsen des Eigenwillens bei Mohammed hing es auch zusammen, wenn er sich jede richterliche Entscheidung allein anmaßte. Bei keinem der früheren Propheten war dieses Recht noch betont worden. Den Anstoß mag die spätjüdische Gerichtspraxis gegeben haben, welche von den Weisen, Schriftgelehrten und Rabbinen ausgeübt wurde. Doch wenn bei ihnen nie der Einzelne [3]), sondern immer ein Kollegium entschied, und auch diese Entscheidung nicht als unfehlbar angesehen wurde, so fühlte sich Mohammed als die einzige und irrtumslose Gerichtsinstanz. Wenn ferner im Judentum die Rechtspflege zu den übertragbaren Befugnissen eines Standes gehörte, so ließ Mohammed sie als Domäne eines einzigen Menschen erscheinen, der davon nicht einmal einem Nachfolger mitteilen konnte, weil sie eine Seite des auf Gott zurückgehenden Prophetentums darstellte.

So weit sich also Mohammed übermenschlich geben konnte, ohne Gefahr zu laufen, des offenbaren Betrugs überführt zu

[1]) Z. B. **71**, 3; **43**, 63; **26**, 108, 110, 126 u. s. w.

[2]) **24**, 50.

[3]) Nur der Bann konnte auch von jedem einzelnen Rabbi verhängt werden; vgl. über die jüdische Rechtspflege Weber: System, § 29.

werden, hat er es gethan. Seine Menschlichkeit betont er nur da, wo eine Kontrole seiner Handlungen möglich war. Aus diesem Grunde legt er sich auch nie die Kraft, Wunder zu wirken, bei, und das einzige Mal, wo er ein nicht durch ihn, sondern mit ihm geschehenes Wunder andeutet, nämlich die nächtliche Reise vom mekkanischen Tempel zur „äußersten Moschee“ [1]), d. h. zur Marienkirche in Jerusalem, nennt er es bald darauf nur ein Traumbild [2]). Somit konnte die spätere Theologie, die die Wunderkraft als einen Hauptbeweis für Mohammeds Prophetennatur anführt, nur mit abgeschmackten Traditionen ihre Meinung stützen [3]).

Verhältnis des Menschen zu den ihm gebotenen Heilsmitteln.

Die im Vorstehenden gegebene Einleitung zur mohammedanischen Rechtfertigungslehre: ein Gott, der menschliche Boten mit überirdischem Wissen ausstattet, damit sie den Ihrigen die Mittel an die Hand geben, um dem nahenden Verderben zu entrinnen und Einsicht in die Schätze der göttlichen Weisheit zu erhalten, diese Voraussetzung müßte zum Schlusse führen, daß es nun am Menschen selber liege, die Mittel zu seinem Heile anzunehmen oder abzulehnen. Denn in der menschlichen Natur, wie sie Mohammed zeichnet, herrscht ein freier Wille zur Anwendung der beiden Triebe, des guten wie des bösen, und die Sinne sind in der Erkenntnis der Wahrheit durch nichts getrübt. Deshalb mahnt Gott den Menschen des öfteren, doch nur sein Gehör, Gesicht, Gefühl zu gebrauchen, um die überall ausgestreuten Hindeutungen auf die Wahrheit zu erkennen. Folglich sollte der Mensch auch im stande sein, durch sie in der Botschaft des ihm zugesandten Propheten die Wahrheit zu erkennen und durch diese Erkenntnis seinen Willen zum Glauben zu bestimmen.

Dieser einfache Gedankengang tritt in verschiedenen der älteren Koransuren wirklich zu Tage:

81, 27 f. Dieses ist nichts anderes als eine Botschaft für die Welten, — für jeglichen von euch, der da will, daß er sicher stehe.

---

[1]) 17, 1. — [2]) 17, 62.

[3]) Vgl. die Aufzählung der angeblichen Wunder Mohammeds bei en-Nasafi, Pillar of the Creed (herausgegeben von W. Cureton), S. 16.

76, 29 (=**73**, 19). Dieses ist fürwahr eine Botschaft; wer darum will, ergreife den Weg zu seinem Herrn [1]).

76, 2—3. Wir erschaffen den Menschen mit Gehör und Gesicht, — wir leiten ihn zum Wege, wo er sich entweder dankbar oder undankbar beweisen mag.

Ganz das Gleiche besagt auch eine bisher als besonders dunkel angesehene Stelle:

90, 8—13. Machen wir dem Menschen nicht zwei Augen, — dazu Zunge und Lippen — und führen ihn hin zum Doppelwege? [2]) — Doch er wagt sich nicht auf den steileren Weg. — Und was meinst du, was der steilere Weg bedeute? — Loslassung von Sklaven u. s. w.

Nur durch eine solche Rede konnte Mohammed hoffen, seinem Evangelium Anhänger zu verschaffen: er veränderte sie erst zu einer Zeit, als er sah, daß die natürliche Erkenntnis und Selbstbestimmung die Mehrzahl der Mekkaner nur zur Ablehnung seiner Predigt führten, und daß selbst Leute, deren Charakter er seine Achtung nicht versagen durfte, wie etwa sein väterlicher Beschützer Abu Ṭâlib, bei ihrem Heidenglauben beharrten. Nun suchte er nach einer Lösung dieses früher ungeahnten Problems. War etwa der Mensch doch anders beanlagt, als er bisher angenommen hatte, oder war der Grund im Schoße der göttlichen Weisheit verborgen? Und wie man die Erklärung des Dunklen lieber jenseits der Wolken vermutet, als bei sich selbst sucht, so ergriff auch Mohammed den Ausweg, daß eine göttliche Gnadenwahl und Bestimmung zum Glauben oder Unglauben über die Menschen herrsche [3]). Seltsamer Kontrast in seiner Lehre von der göttlichen Natur! In dem Augenblicke, da er ihr als Grundzug die

---

[1]) Die Fortsetzung: „Aber ihr wollt nicht, es sei denn daß Gott will; er ist allwissend, allweise; — er führt in seine Gnade ein, wen er will und bereitet den Ungläubigen eine schlimme Strafe", ist ein abschwächender Zusatz aus späterer Zeit; als solchen kennzeichnet er sich deutlich durch die in der älteren Zeit noch nicht gebrauchten Epitheta: allwissend, allweise und durch den Begriff der Raḥma oder Gnade. Ein ähnlicher Zusatz ist ohne Zweifel auch 81, 29.

[2]) D. i. der Weg des Guten und des Bösen; vgl. dazu die neutestamentl. Ausdrucksweise vom schmalen Wege des Guten und dem breiten des Bösen.

[3]) Die spätjüdische Theologie kennt nur eine göttliche Vorherbestimmung der äußeren Schicksale des Menschen, nicht auch seiner innerlichen Gesinnung, vgl. Weber, System, S. 217 ff.

Raḥma oder Liebe zuspricht und sie damit der Menschheit so nahe wie möglich entgegenkommen läßt, rückt er sie durch die Gnadenwahl in die entlegenste Ferne der Unerforschlichkeit zurück [1]). Die Hinwendung zum Glauben verwandelt sich jetzt aus einem menschlichen Willensakte in einen Gnadenakt Gottes, und nicht auf die Gesamtheit der Menschen, sondern nur auf Auserwählte ergießt sich diese Gnade.

Diese Ansicht, die mehr und mehr den Charakter eines Grunddogmas des Islams bekommt, ist dem Koran in zahlreichen Wiederholungen und Wendungen einverleibt, aus denen wir folgende hervorheben:

42, 6. Gott würde, wenn er wollte, sie alle zu einer einzigen Religionsgemeinde machen; aber er führt nur ein in seine Gnade, wen er will, und die Ungerechten werden weder Fürsprecher noch Helfer haben.

32, 13. Falls wir wollten, so könnten wir jeder Seele ihre Leitung (zum Glauben) bringen; doch fest steht mein Wort: Füllen will ich die Hölle mit Vertretern aller Genien und Menschen!

10, 100. Es ist keinem gegeben, gläubig zu sein, außer mit Erlaubnis Gottes.

Am häufigsten aber wiederholt sich der Gedanke in der typischen Formel: Gott führt zum Glauben, wen er will, und zum Unglauben ebenfalls, wen er will.

Die furchtbare Schroffheit der Annahme, daß der Mensch unfähig sei, sich selbst zum Glauben zu bestimmen, versuchte der Koran in einer Anzahl älterer Suren durch einen wichtigen Zug zu mildern; er setzte das aus der religiösen Beanlagung des Menschen, seiner Ḥanifennatur [2]) fast mit Notwendigkeit hervorkeimende Streben nach innerer Vollkommenheit, wenn es vom festen Willen getragen ist, als ein Mittel, das die Gnadenwahl Gottes beinflussen könne. Diese Hinneigung zu Gott wird zuerst durch das Zeitwort anâba ausgedrückt [3]):

---

[1]) Wie ganz anders die neutest. Lehre bei II Petri, cap. 3, 9.: Der Herr verziehet die Verheißung nicht, wie einige meinen, sondern er ist langmütig euretwegen und will nicht, daß etliche verloren gehen, sondern daß sich alle zur Buße wenden.

[2]) Vgl. Seite 59 f.

[3]) So in Sure 50, 42, 40, 39, 38, 34, 31, 30, 13, 11, 60, in den beiden letzteren Suren aber nicht mehr von den Menschen im allgemeinen, sondern nur von Abraham gesagt.

40, 13. Niemand läßt sich predigen, es sei denn, daß er Hinneigung hat.

39, 19. Solchen, die sich vom Götzendienste abwenden und zu Allah hinneigen, gilt die frohe Botschaft.

42, 12. Gott wählt zu sich, wen er will, und leitet zu sich hin, wer Hinneigung fühlt.

Während dieser Ausdruck aber bald veraltete, entwickelte sich ein anderer, fast gleichzeitig aufgekommener zu solcher Bedeutung, daß er der Religion Mohammeds den Namen geben konnte: aslama bezw. Islâm. Auch er soll zunächst Hinneigung und Hingebung an Gott ausdrücken, zu der der Mensch sich selbst bestimmt, damit die Berufung zum Glauben ihn um so leichter erreiche [1]):

28, 53. Wenn ihnen die Offenbarung vorgetragen wird, so sagen sie: Wir glauben, daß sie die Wahrheit ist von unserm Herrn, und vorher schon hatten wir uns der Hingebung beflissen.

In der Folgezeit wurde aber an Stelle des freien Willens vielfach Gott als Meister über diese Hinneigung zur Religion angesehen:

6, 125. Wen Gott leiten will, dem macht er die Brust für den Islam offen; wen er irre führen will, dem macht er sie enge und gepreßt, so daß ihm ist, als wenn er gen Himmel aufstiege.

Dadurch erhält in späteren Suren der Ausdruck Islam, wenn er in die Initiative des Menschen verlegt wird, fast mehr den Begriff von Resignation als von hoffnungsvoller Hinneigung.

Wie Gott es anstellt, um die natürliche Regung zum Glauben in solchen Menschen, die er irre führen will, zurückzuhalten, wird noch durch andere bildliche Ausdrücke angedeutet:

17, 47 f. Wenn du die Offenbarung liest, so machen wir zwischen dir und jenen, die noch nicht an das Jenseits glauben, einen unsichtbaren Vorhang;

Und breiten über ihre Herzen Decken, so daß sie die Lehre nicht begreifen und legen in ihre Ohren Schwerhörigkeit.

---

[1]) Ursprünglich bezeichnet Mohammed sich selbst als den ersten, der sich an Gott hingiebt (Muslim), vgl. **39**, 14: Sprich: Es ist mir befohlen, daß ich Allah diene, indem ich ihm den Wandel weihe und ferner, daß ich der erste der Muslime sei. Sehr bald aber beehrt er seine Vorbilder im Prophetentume, sowie jeden Gläubigen mit dem gleichen Titel; ja, er behauptet, daß jedes Wesen im Himmel wie auf Erden gottergeben sei, einerlei, ob freiwillig oder gezwungen, vgl. **3**, 77.

2, 6. Gott versiegelt ihre Herzen, und über ihr Gehör und Gesicht ist eine Decke gelegt.

Die Entfernung alles dessen, was eine Zeitlang mildernd auf die Gnadenwahl wirken konnte, ließ endlich diese zur vollkommenen Prädestination werden, d. h. zur Annahme einer Scheidung der Menschen in Begnadete und Verworfene vom Augenblicke des Erschaffens an:

7, 178. Wir haben viele von den Genien und Menschen für die Hölle erschaffen; darum haben sie Sinne, womit sie nicht erkennen, Augen, womit sie nicht sehen, Ohren, womit sie nicht hören; solche sind wie Tiere, ja, noch tiefer wie jene in die Irre geführt, und leben achtlos[1].

---

[1]) Am Zustandekommen der Lehre vom Qadr und Qaḍâ, d. i. dem urvorzeitlichen Ratschlusse Gottes, der jedes individuelle Eigenhandeln zur mechanischen Verrichtung herabdrückt, jener Lehre, vor der die Thatkraft der muslimischen Völker immer mehr abstirbt, trägt nicht so sehr der Koran, als die spätere theologische Wissenschaft die Hauptschuld. Nach jenem steht zwar alles, was einmal in Erscheinung treten soll, schon vorher im göttlichen Buche eingezeichnet, und schöpft Gott aus ihm ein allumfassendes Wissen; aber ob und wie diese himmlischen Faktoren das Handeln des Menschen beeinflussen, bleibt fast ganz unerörtet. Daß sich Mohammed im allgemeinen die irdischen Vorgänge aus einem Zusammenwirken himmlischer und menschlicher Thätigkeiten erklärte, dürfte aus zwei medinischen Surenstellen zur Genüge hervorgehen:

3, 159 f. Wie? Nachdem euch ein Schlag getroffen, da ihr schon (vorher) zweimal soviel schluget, sprecht ihr: Von wannen ist dieses: Sprich: Solches stammt von euch selbst. Gott aber hat Macht über alles.

Und was euch traf am Tage, da die beiden Heere auf einander stießen, geschah auf Gottes Zulassung und damit er wisse, wer stark und wer schwach im Glauben sei u. s. w.

4, 80 f. . . . Wenn ein Glücksfall ihnen begegnet, so sprechen sie: Dieses ist von Gott! Doch wenn etwas Übles ihnen begegnet, so sprechen sie: Solches stammt von dir (o Mohammed)! Sag ihnen: Alles kommt von Gott. . . . Was einem an Gutem begegnet, das kommt von Gott, und was einem an Schlimmem begegnet, das kommt von dir selbst . . .

Lehre von den Pflichten.

Die Pflichten im allgemeinen; Begriff der Rechtfertigung.

Der koranische Sprachgebrauch unterscheidet als zwei verschiedene Begriffe: von Gott recht geleitet und selig werden. Das Erstere gilt zwar als Vorbedingung des Andern, und wer nicht zum Glauben geleitet ist, kann nichts thun, um der Verdammnis zu entgehen; aber dem Gläubigen ist keineswegs die Erlangung der Seligkeit von Gott gewährleistet. Mag der Mensch durch sich selbst oder durch Gottes Gnadenwahl auf den rechten Weg (sabîl, hudâ) geleitet sein, in jedem Falle muß er seine Kraft und Willensenergie einsetzen, um die grade Richtung bis ans Ende einzuhalten. Hierin kommt ihm Gott durch verschiedene Anordnungen zu Hilfe; zunächst dadurch, daß er „keiner Seele mehr aufbürdet, als sie zu leisten im stande ist“ [1]). Weiter vermittelt er jedem Gläubigen die vollständige Kenntnis seiner Heilsmittel:

9, 116. Gott pflegt nie ein Volk irre gehen zu lassen, nachdem er es zum Rechten hingeleitet hatte, bevor er ihm klar macht, wovor es sich zu hüten habe.

Die Nichtbenutzung der Heilsmittel bedeutet demnach bei den Gläubigen einen Akt unentschuldbarer Sorglosigkeit.

Das Maß der Forderungen, das Gott an die Gläubigen stellt, ist für alle gleich und fest bestimmt; es wird gewöhnlich durch zwei Begriffe ausgedrückt, mit denen der Koran an überaus vielen Stellen operiert: Glaube und Verrichtung der guten Werke:

95, 6 (= **84**, 25 und **41**, 7). Die, welche glauben und die guten Werke thun, ihrer wird ein unvergänglicher Lohn sein.

85, 11 (u. sonst häufig wiederholt). Die, welche glauben und die guten Werke thun, ihnen werden Gärten zuteil, an deren Fuße Wasserbäche fließen.

---

[1]) **23**, 64; **2**, 286.

5, 12. Gott hat denen, die glauben und die guten Werke thun, die Verheißung gegeben: Verzeihung und großer Lohn soll ihnen werden.

Es bedeutet aber in dieser ständigen Verbindung der Glaube (Imân) die religiöse Gesinnungstüchtigkeit, das Fürwahrhalten dessen, was Gott durch Mohammed geoffenbart hat [1]) also einen Begriff, dessen Ursprung man eher in der christlichen Theologie als in der des Judentums vermuten darf. Unter der Verrichtung der guten Werke, (ṣâliḥ oder ṣâliḥât) wird die praktische Bethätigung der religiösen Gesinnung durch Ausüben bestimmter Pflichten gegen Gott und die Menschen verstanden; dieser Begriff deckt sich ungefähr mit dem jüdischen Doppelbegriff der Gesetzeswerke (miṣwôth) und Liebeswerke (gemîlûth ḥesadîm), aus denen eine spätere Zeit auch nur die eine Klasse der Miṣwôth im allgemeinen bildete [2]). Es fragt sich nun, ob Mohammed von Anfang an das Heil an die Zusammenwirkung der beiden Mittel des Glaubens und der Werkthätigkeit geknüpft gedacht hat. Für die frühmekkanische Zeit wird das kaum anzunehmen sein; denn hier steht vor allem die Ausübung von guten Werken im Vordergrunde, mit denen der Mensch am Gerichtstage erscheinen muß:

101, 5 f. Wessen Wage schwer (an guten Werken) ist, der wird sich in einem glücklichen Leben sehen; — wessen Wage aber leicht ist, dessen Mutter ist der Abgrund [3]).

99, 1—8. Wenn die Erde in gewaltige Erschütterung gerät, — wenn sie ihre Lasten (Toten) ausspeit, — und der Mensch fragt: Was geschieht mit ihr? — Dann teilt sie ihre Kunde mit, — daß dein Herr es ihr bedeutet habe. — Dann steigen die Menschen getrennt hervor, um ihrer Werke ansichtig gemacht zu werden. — Wer dann am Guten soviel wie ein Körnchen gethan hat, sieht es wieder; — wer aber an Bösem soviel wie ein Körnchen gethan hat, sieht es ebenfalls.

Zu den guten Werken tritt aber schon bald als Unterlage und treibendes Motiv die Furcht vor dem richtenden Gotte [4]) und der Glaube an die Verheißung des Gerichtes [5]) hinzu, ohne

---

[1]) Das Nähere darüber siehe im Kapitel von den Einzelpflichten.

[2]) Weber, System, S. 273 ff.

[3]) Arabisch: hâwija, entsprechend dem syrischen: hautâ-. Die Flügelsche Einteilung der Verse ist verfehlt; jeder von ihnen ist in zwei zu zerlegen.

[4]) **92**; 5; **79**, 40; **76**, 7; **67**, 12.

[5]) **92**, 16.

daß jedoch der Sprachgebrauch schon eine beständige Verbindung zwischen den zwiefachen Forderungen geschaffen hätte. Erst der Raḥmaperiode war es vorbehalten, die feste dogmatische Formel: Glauben und die Werke thun, zu schaffen und die gegenteiligen Ansichten als ketzerisch zu bekämpfen. Eine derselben, die wohl aus dem Kreise der Heiden stammen mochte, war, daß die guten Werke allein ohne Hinzutritt des Glaubens ewigen Nutzen brächten. Gegen sie sind unter anderen folgende Stellen gerichtet:

39, 65. . . . Wenn du Götzendienst treibst, so ist dein Werk nichtig und du wirst zu den Verdammten zählen.

14, 21. Ein Gleichnis derer, die ihren Herrn nicht anerkennen, ist dieses: Ihre Werke sind wie Asche, in die der Wind an einem stürmischen Tage mit Macht bläst,; so haben sie nichts von dem, was sie gewirkt haben [1]).

Auch die sentimentale Auffassung von einem bloß theoretischen, nicht praktischen bethätigten Glauben findet ihre Verurteilung:

6, 159. . . . . Am Tage, da eines der Zeichen deines Herrn eintrifft, nützt der Seele nicht ihr Glaube, wenn sie nicht schon vorher gläubig geworden ist oder in ihrem Glauben Gutes gewirkt hat.

Zu der offiziellen Zweizahl der religiösen Pflichten gesellt sich im weiteren Verlaufe der Raḥmaperiode gelegentlich noch eine dritte, die Buße (tauba), gedacht als Verbindung von Reue (istaǵfara) und Umkehr zum Guten (tâba):

19, 61. Die, welche Buße thun, glauben und Gutes verrichten, werden das Paradies betreten, und ihr Verdienst wird nicht geschmälert.

Die Wichtigkeit dieser neuen Forderung wird in dem Maße stärker betont, als sich Mohammed von der nutzlosen Beschäftigung mit den heidnischen Mekkanern zur Sorge um die inneren Bedürfnisse seiner Gemeinde wendet, also gegen Ende der mekkanischen und Beginn der medinischen Periode. Zum Verständnis dieser Pflicht muß aber erst die Betrachtung vom Wesen der Rechtfertigung vorausgeschickt werden.

---

[1]) Vgl. auch **18,** 115; **5,** 17; **24,** 39; **2,** 114; **9,** 70.

Den Einfluß, den die Heilsmittel auf die Seele des Menschen und auf den göttlichen Ratschluß bezüglich der Vergeltung ausüben, hat sich Mohammed in verschiedenen Zeiträumen verschieden vorgestellt. Anfänglich vertritt er den Standpunkt, daß die Erfüllung der Pflichten den inneren Menschen reinige, die Sünde wegnehme und einen Zustand in ihm schaffe, wodurch er der Seligkeit würdig erscheine. Hierin spiegelt sich wieder der Geist der jüdischen Synagoge, die sich vornehmlich auf dem Gedanken von der Reinigung durch das Gesetz auferbaut hatte. So kann es nicht auffallen, daß der jüdische Ausdruck für den Vorgang der inneren Reinigung „zakkâ" im Koran sich wiederfindet, worunter hier wie dort nur die Ausübung der guten Werke verstanden werden soll [1]). Diese Reinigung vorzunehmen, wird anfangs noch in die Macht des Menschen gestellt; aber vom Momente an, wo die Gnadenwahl den ganzen früheren Gedankengang des Islams unterbricht, muß auch die Idee der Selbstreinigung jedes Einzelnen absterben, und nachdem damit das Wesentlichste an diesem Begriffe verschwunden ist, geht auch das Wort dem Untergange entgegen. Vereinzelt wird es noch gebraucht, um die Seligsprechung auszudrücken, die Gott am jüngsten Tage für den einen Teil der Menschen bestimmt:

2, 169 (vgl. **3**, 71) . . . Gott redet mit ihnen (den Verheimlichern der Schrift) am Tage der Auferstehung nicht und erklärt sie nicht für gerecht, und ihrer wartet eine schmerzliche Strafe.

4, 52. Siehst du nicht die, welche sich selbst für gerecht erklären? Aber nur Gott erklärt für gerecht, wen er will [2]).

In noch engerer Begrenzung erscheint dieser Begriff, wenn er auf die Reinigung durch den Mund des Propheten angewandt wird, da dieses nicht viel anderes als das Quittieren über empfangene Almosen bedeutet [3]). In dem Maße, wie die Idee der inneren Reinigung sich verflüchtigte, erhob sich die populärere Ansicht zu dauernder Herrschaft, daß die Rechtfertigung nur einen Akt gerechter Lohnverteilung darstelle [4]). Auch sie ist dem Judentume

[1]) Vor allem das Almosenspenden, weshalb das Substantiv zakkât im Koran später nur noch mit Pflichtalmosen zu übersetzen ist.

[2]) Es ist nicht ausgeschlossen, daß in beiden Stellen das Reinigen nur die während des Lebens erfolgende Berufung zur Rechtleitung bedeute.

[3]) Vgl. **2**, 123; **2**, 146; **62**, 2; **3**, 158; **9**, 104.

[4]) **41**, 7 kann als erste Belegstelle hierfür betrachtet werden.

nicht fremd, entspricht aber ungleich mehr dem Geiste des Christentums, das von den alttestamentlichen Gesetzeswerken wenig beibehalten hatte, und so mag ihr Eindringen in den Islam als ein weiterer Beleg der christlichen Strömung während der Raḥmaperiode betrachtet werden.

Jetzt stellen Übung des Glaubens und Verrichtung der Pflichtwerke Handlungen von bestimmtem Werte dar, wofür Gott einen gleich großen Wert im Himmel anschreibt [1]) und dem Menschen nach seinem Tode unverkürzt auszahlt; das Gegenteil, die Pflichtversäumnis, repräsentiert einen Verlust, dessen Höhe ebenfalls von Gott dem Menschen in seine Lebensrechnung eingestellt wird. Die Konsequenz hiervon würde nun sein, daß beim Eintritt des Menschen ins Jenseits Lohn und Schuld genau verglichen und der überwiegende Teil den Ausschlag für seine Seligkeit oder Verdammnis gebe. Doch Mohammed konnte sich mit dieser in der jüdischen Theologie [2]) genau durchgeführten Begleichungsweise nicht befreunden; er trachtete danach, den Gläubigen ihr Verdienst als unvertilgbar, ihre Schuld dagegen als tilgbar erscheinen zu lassen. So redet er denn von einer verschiedenen Berechnungsweise des Guten und des Bösen; jenes soll mit Zinsen zu doppelter, ja zehnfacher Höhe anschwellen können, das Böse aber wird im allgemeinen stets einfach angesetzt, weil Gott nie ungerecht verfahre. Schon hierdurch kann die Aburteilung eines Gläubigen im Jenseits nicht leicht zu seinen Ungunsten ausfallen. Bleibt aber doch noch ein kleiner Posten vom Bösen in seiner Rechnung stehen, so giebt es Mittel genug, auch diesen verschwinden zu lassen. Gott in seiner Gnade bedeckt oder übersieht nämlich dem Gläubigen gern kleine Vergehen und läßliche Sünden:

53, 32 f. Gott gehört alles im Himmel und auf Erden, um denen, die Böses thun, ihre Werke zu vergelten und denen, die Gutes thun, Gutes wiederzugeben:

Ihnen, die schwere Verbrechen und Schändlichkeit meiden oder sich der Sünde nur auf halbem Wege nähern [3]); denn dein Herr ist reich an Vergebung.

---

[1]) 21, 94.

[2]) Vgl. Traktat Qidduschin, 1, 10.

[3]) Das sind wahrscheinlich die in der Vorstellung begangenen Sünden, hebräisch: harhûr, welche auch das Judentum durch geringe Sühnopfer getilgt werden läßt, vgl. Weber, System, S. 232.

4, 35. Wenn ihr nur die schweren Übertretungen meidet, so bedecken wir euch euer Böses und führen euch an einen ehrenreichen Ort.

Alle schwerwiegenden Verschuldigungen kann aber die Buße auf Erden sühnen, und so erklärt es sich, weshalb mit dem Fortschreiten der Lehre vom Lohne des Guten die Notwendigkeit der Buße mehr und mehr betont wird. Durch ihre Kraft werden alle Folgen des Bösen bedeckt oder verwischt, ja sogar in Lohn umgewandelt:

25, 70. Wer Buße thut, glaubt und Gutes verrichtet, ihnen verwandelt Gott ihr Böses in Gutes; denn er ist verzeihend und barmherzig.

Den umgekehrten Fall, daß einem Ungläubigen Verdienst von seinen guten Werken anzurechnen wäre, wo die jüdische Lehre irdischen Lohn eintreten läßt, giebt der Koran überhaupt nicht zu, da es nicht in der Macht eines Ungläubigen läge, verdienstliche Werke zu verrichten.

Die Pflichten im besonderen.

Nach der Festlegung der Formel für die Forderungen Gottes an die Menschen: „Glauben und die guten Werke thun", ging Mohammed weiter dazu über, nach diesen Gesichtspunkten die von ihm gelegentlich eingeschärften Einzelpflichten zu einem abgerundeten Ganzen zu vereinigen. Hierbei standen ihm als Vorbild deutlich die zehn Gebote Gottes vor Augen, von deren Mitteilung an Moses, allerdings ohne Nennung ihrer Zahl, einige spätmekkanische Suren zu berichten wissen[1]); machte er sich nun ihre innere Disposition ganz zu eigen, so änderte er an ihrem Inhalte auch nur da, wo sie ihm entweder nach seiner Auffassung zu viel boten oder Lücken aufwiesen. So schuf er gegen das Ende der mekkanischen Lehrperiode dem Islam einen Pflichtenkodex, der in zwölf knappen Artikeln alle bisherigen Vorschriften zusammenfaßte und den meisten derselben einen Anhang von Erläuterungen und Begründungen beifügte[2]):

---

[1]) Vgl. 19, 53 f.; 7, 142 ff.

[2]) Mohammed unterscheidet wie der Dekalog zunächst Pflichten gegen Gott dann solche gegen die näher und entfernter stehenden Menschen. Die ersten macht er in zwei Artikeln ab, indem er für das jüdische Sabbatgebot damals noch

17, 23—40. I. Mache nicht neben Allah einen anderen Gott, auf daß du dereinst nicht verurteilt und hülflos dasitzest.

II. Angeordnet hat dein Herr: Ihr sollt nur ihm allein dienen und

III. die Eltern mit Güte behandeln, mag nun einer von ihnen, oder mögen beide in deinem Hause ihr Alter verbringen; und sage nicht pfui und rede nicht unfreundlich, sondern ehrerbietig mit ihnen. Und neige zu ihnen den Fittich der Unterwürfigkeit aus liebreichem Sinne und bete: Herr, sei barmherzig gegen sie, gleichwie sie mich erzogen haben von klein auf. — Euer Herr kennt am besten und weiß in allen Fällen die Gesinnung eurer Seele, wenn ihr gerecht sein wollt.

Gegen die Bußfertigen aber ist er voll Verzeihung.

IV. Und gieb den Verwandten, Bettlern und Wanderern den Anteil, der ihnen zukommt; doch fall dabei nicht in Verschwendung; denn die Verschwender sind Brüder des Satans, und der Satan war voll Undank gegen seinen Herrn.

Wenn du ihnen etwas abschlagen mußt, weil du selbst auf die Barmherzigkeit deines Herrn angewiesen bist und von ihr hoffst, so sprich wenigstens zu ihnen ein freundliches Wort.

Laß deinen Arm weder unbeweglich an deiner Schulter sein,

---

nichts Ähnliches einzusetzen wußte. Um wieder in die Reihe zu kommen, teilt er das IV. Gebot in zwei. Dem Verbote der Tötung giebt er ebenfalls eine doppelte Fassung, indem das, was die Kinder anbelangt, dem über die Elternliebe Gesagten angeschlossen wird, was aber die übrigen Menschen betrifft, erst nach dem familienrechtlichen Verbote des Ehebruches kommt. Bei den Vorschriften für das Verhalten gegen entfernter Stehende verläßt er in etwa Zahl und Anordnung des Dekalogs; so entspricht bei ihm Gebot VIII und X dem siebenten, XI dem achten in jenem; das neunte und zehnte des Dekalogs faßt er zu einem, dem XII, nicht unpassend zusammen; endlich fügt er mit Gebot IX eine nur dem Islam eigene, wichtige Bestimmung an einem nur fast zu untergeordneten Platze bei. — Die Beeinflussung durch die 10 Gebote Gottes wird indirekt durch folgende dem Schlusse der späteren Fassung angehängten Worte eingestanden:

6, 155 f. Einst brachten wir dem Mose das Kitâb in thunlichster Vollkommenheit, als eine Spezifizierung jeglichen Thuns, als Rechtleitung und Barmherzigkeit, auf daß sie (die Juden) an die Ankunft ihres Herrn glauben möchten;

Dieses aber ist auch ein Kitâb, das wir geoffenbart haben, ein heiliges; so folgt ihm denn und fürchtet Gott, auf daß er euch Liebe erweise.

noch reiche mit ihm, so weit du nur eben kannst; sonst wirst du einmal verachtet und bloß dasitzen.

Gott verleiht das tägliche Brot, wem er will, und sorgt vor; denn er erkennt und sieht seine Diener.

V. Tötet nicht eure Kinder aus Sorge vor Verarmung, denn wir nähren sie und euch; es ist aber ihre Tötung ein großer Irrwahn.

VI. Begeht nicht Unzucht, sie ist Schändlichkeit und Sünde.

VII. Tötet nicht die von Gott für unverletzlich erklärte Seele, es sei denn nach dem Rechte; wer aber mit Unrecht getötet wird, dessen Anwalt verleihen wir Vollmacht (zur Rache), falls er nicht die Grenze im Töten überschreitet, und Beistand.

VIII. Rühret nicht das Gut der Waisen an, außer zu ihrem Besten, bis sie zu ihren Mannesjahren kommen, und

IX. haltet den Vertrag; denn er wird eingefordert.

X. Gebt volles Maß, wo ihr meßt, und wägt mit rechter Wage; das ist die beste und schönste Weise.

XI. Verdächtige nicht, wenn du nichts Sicheres weißt; denn von Ohr, Auge und Herz wird einst Rechenschaft gefordert.

XII. Schreite nicht übermütig auf Erden; denn die Erde wirst du nicht spalten können und bis zur Höhe der Berge nicht reichen.

Die Übertretung alles dieses ist deinem Herrn ein Greuel.

Wenn die Wichtigkeit dieser Aufstellung hier erst in einer Schlußbemerkung hervorgehoben wird: „Solches hat dir dein Herr aus der göttlichen Weisheit geoffenbart", so leiten die bedeutsamen Worte: „Heran! ich will euch vortragen, was euer Herr euch verboten hat", eine abermalige Zusammenstellung der Pflichten ein, an Zahl zwar etwas gekürzt und in der Motivierung beschränkter, doch nach Disposition und Auswahl der früheren fast gleich [1]):

6, 152 f. Gesellt eurem Herrn nichts bei; behandelt die Eltern mit Güte; tötet nicht eure Kinder aus Armut, wir ernähren euch und sie; begeht nicht Schänd-

[1]) Man beachte, daß das neunte Gebot hier mit Nachdruck an das Ende gesetzt wird.

lichkeiten, weder offen noch heimlich; tötet nicht die von Gott für unverletzlich erklärte Seele, es sei denn nach dem Rechte. Solches hat er euch verordnet, vielleicht daß ihr einsichtig werdet.

Rühret nicht das Gut der Waisen an außer zu ihrem Besten, bis sie zu ihren Mannesjahren kommen. Gebet rechtes Maß und Gewicht; (wir belasten keine Seele mit mehr, als was sie tragen kann). Wenn ihr redet, redet wahr, trifft es auch einen Verwandten. Haltet den Vertrag Gottes. Solches hat er euch verordnet, in der Annahme, ihr würdet euch belehren lassen wollen [1]).

In Medina scheint der Prophet auf diese Fassungen nicht mehr viel Gewicht gelegt zu haben; denn nur S. 4, 40 wiederholt sie in stark veränderter Form und mit verkürztem Inhalte. Die Ursache hierfür mag daran liegen, daß er über der Sucht, neue Pflichten und Kulteinrichtungen zu dekretieren, die großen ethischen Gesichtspunkte der früheren Zeit aus dem Gesichte verlor; und da er die Grenze des pflichtmäßig Gebotenen immer weiter rückte, handelte er in seinem eigenen Interesse, wenn er die Gemeinde nur auf das allgemeine Prinzip: „Glauben und gute Werke thun" verpflichtete, ohne die Einzelheiten anders als gelegentlich zu erwähnen. Wir werden jedoch in der folgenden Betrachtung der Heilsmittel des Islams uns an die Disposition halten, welche der Prophet in der mekkanischen Lehrperiode aufgestellt hat, dabei aber die wichtigeren Zusätze der medinischen Zeit, die fast alle Pflichten gegen Gott betreffen, in diese als Unterparagraphen einreihen.

Erstes Gebot.

Mit dem ersten Gebote des Islams: Mache nicht neben Allah einen anderen Gott, soll im allgemeinen die Pflicht des Glaubens an die Wahrheiten der von Mohammed gelehrten Religion ausgedrückt werden. Das Wort „Glauben" (âmana, subst. îmân oder amâna) bedeutet ursprünglich sich einer Sache versichern; im religiösen Sinne ist es der Willensakt, sich bestimmte Lehrsätze so tief zu eigen zu machen, daß, wie der Koran einmal bezeichnend sagt,

[1]) Kürzere, weniger vollständige Zusammenfassungen der gebotenen Pflichten finden sich noch in **31**, 12—18; **25**, 64—68; **16**, 92.

das Herz darin ausruht[1]). Der von dem Menschen geforderte Glaube betrifft nicht die Entschließung zu seiner Annahme; denn diese wird von Gott nach eigener unberechenbarer Gnadenwahl bestimmt:

10, 100. Keiner Seele ist es gegeben, gläubig zu werden, außer wenn Allah es erlaubt.

Einige Widersprüche hiergegen müssen der noch nicht genügend abgeklärten Lehre von der Gnadenwahl zu gute gehalten werden, z. B. wenn vom Unwerte des Glaubens, den der Mensch angesichts des Gerichtes sich aneignen könne, geredet wird[2]). So beschränkt sich der koranische Glaubensbegriff auf die Festhaltung des von Gott zum Geschenk gegebenen Glaubens vermittelst eines energischen Willensaktes.

Das Aufkommen der Glaubenspflicht hatte zunächst den Zweck, das Dogma von dem einen Gotte und allenfalls noch das vom zukünftigen Gerichtstage zum festen Besitz jedes Anhängers des Islams zu machen; solches unterschied damals zur Genüge den Muslim vom Heiden.

Mit dem Eintritte in die medinische Wirkungssphäre wurde aber dem Propheten klar, daß zwischen seiner Religion und der Gottesgläubigkeit noch weite Unterschiede bestanden. Abgesehen von den Juden und Christen, die noch manche spezielleren Lehren vertraten, machte sich auch in der Gemeinde der Muslime eine doppelte Religionsauffassung geltend: neben solche, die in keiner Weise von der Meinung des Propheten abzuweichen wagten, stellten sich andere, die nicht ganz auf das Recht verzichteten, sich selbst das Maß der religiösen Einzelheiten zurecht zu legen, und zwischen Vorschriften Gottes und Zuthaten seines Propheten einen Unterschied herausfanden[3]). Gegen diese Partei, die der Koran im Gegensatze zu den Starkgläubigen (Mu'minûn) die Schwachgläubigen oder Zweifler (Munâfiqûn) nennt, führte Mohammed, um nur eine religiöse Meinung in den Reihen der Muslime herrschen zu lassen, die Fehde fort, die früher nur gegen die Ungläubigen gerichtet gewesen war. Gleich die erste Sure der medinischen Zeit eröffnet den Angriff gegen sie in folgender Weise:

2, 7—12. Mancher von den Leuten spricht: Wir glauben an Gott und den jüngsten Tag; allein sie glauben nicht.

---

[1]) **13**, 28. — [2]) **40**, 85; **6**, 159. — [3]) Vgl. **47**, 28; **4**, 149.

Sie suchen Gott und die Gläubigen zu betrügen; doch sie betrügen nur sich selbst und merken es nicht.

In ihren Herzen ist Siechtum (Zweifel); so läßt sie Gott daran zunehmen, und eine schlimme Strafe erwartet sie dafür, daß sie lügen. —

Sagt man ihnen: „Richtet kein Unheil auf Erden an!“ so sagen sie: Wir stiften Heil.

Nicht doch, nur Unheil; aber sie wissen es nicht.

Sagt man ihnen: „Glaubet wie die Übrigen!“ so sagen sie: „Sollen wir glauben wie die Thoren?“ Aber Thoren sind sie selbst und wissen es nicht.

Ihrem Schwanken zwischen Glauben und Unglauben, göttlicher Leitung und eigener Bestimmung widmet der Koran einige seiner bezeichnendsten Gleichnisse:

2, 16—19. Sie sind wie Leute, die sich ein Feuer angezündet haben; da sein Glanz einmal das, was um sie herum war, bestrahlt hatte, nahm Gott ihr Licht hinweg und ließ sie im Finstern, so daß sie nichts sahen.

Taub, stumm und blind (sind sie); darum finden sie nicht den Rückweg.

Oder wie wenn ein Gewitter vom Himmel kommt mit Finsternis, Donner und Blitz. Sie stecken ihre Finger in die Ohren ob des Krachens in Todesangst; doch Gott umfaßt die Leugner.

Der Blitz raubt ihnen fast das Gesicht; so oft er ihnen leuchtet, gehen sie, und dunkelt es über ihnen, so stehen sie wieder. Wollte aber Gott, so nähme er ihnen ganz ihr Gehör und ihr Gesicht.

Als mit der Zeit diese Partei auch noch einen stark politischen Anstrich bekam, da sie in gleichem Maße, wie Mohammed den Islam zu verstaatlichen strebte, ihn in seine religiösen Grenzen zurückzustauen trachtete, suchte ihr der Prophet mit zwei Mitteln entgegenzutreten. Dem religiösen Liberalismus begegnete er mit einem Credo von genauer bestimmten Einzelheiten:

2, 130 (= 3, 78). Sprecht: Wir glauben an Gott und das, was uns geoffenbart ist, und was geoffenbart ist an Abraham, Ismaël, Isak und Jakob und die Stammeshäupter, und was Mose empfangen hat und Jesus, und was die Propheten von ihrem Herrn empfingen, ohne daß wir zwischen einem unter ihnen eine Scheidung machen, und wir ergeben uns in Gottes Willen.

Späterhin ward auch noch die Engellehre in das Dogma aufgenommen [1]). Um aber der Opposition gegen den Staatsbegriff des Islams die Spitze abzubrechen, wurde allmälig die Idee des religiösen Glaubens in die eines allgemeinen Gehorsams gegen Gott und den Propheten hinübergespielt; dem Propheten gehorchen wird als Kehrseite des Gottesglaubens hingestellt:

2, 285. Der Gesandte glaubt an das, was ihm sein Herr offenbart, und so sollen alle Gläubigen auch an Gott, seine Engel, seine Bücher und seine Gesandten glauben, ohne zwischen letztern eine Scheidung zu machen, und sollen sagen: „Wir hören und wir gehorchen."

Dieser Gehorsam wird zuerst nach dem Siege von Bedr gefordert, wo es in betreff der Beute heißt: Gehorchet Gott und seinem Gesandten, wenn ihr gläubig sein wollt [2]). Er erfährt in der Folgezeit zwar eine kleine Abschwächung [3]), dringt aber nach Verwindung der Niederlage bei Oḥod mit doppelter Kraft wieder durch und wird an die Spitze aller religiösen Pflichten des Islams gesetzt, so daß der Koran einmal den übergetretenen Beduinen sagen kann:

49, 14. Der Glaube ist zwar noch nicht in eure Herzen eingegangen; doch wenn ihr Gott und seinen Gesandten gehorcht, so wird er euch von euren Werken nichts entziehen.

Damit war jetzt nicht nur für die Einzelpflichten, sondern auch für ihre beiden höchsten Kategorien „Glauben und die guten Werke thun" ein Oberbegriff gefunden, dessen Äußerlichkeit die gewaltige Geistesknechtung der Gemeinde während der medinischnn Periode unwiderleglich charakterisiert.

Zweites Gebot.

A. Das Gebet.

Unter Gottesdienst verstand der Prophet während der mekkanischen Periode nichts als die Verrichtung der Gott schuldigen Gebete. Vom Menschen, dem Geschöpfe und darum Sklaven Gottes, wurde ein sichtbares Zeichen seiner Dienstbarkeit verlangt; es steht ihm kein anderes zu Gebote, als das Gebet, das sich darum im Islam unter einer Reihe von Formen giebt, die dem Zeremoniell gegenüber einem von Sklaven umgebenen Herrn

[1]) 4, 135. — [2]) 8, 1. — [3]) 24, 53.

entnommen sind. Es besteht im unterwürfigen Stehen (qâma), im Beugen des Rückens (ṣallâ), im Knieen (raqaʿa), im Ausgestrecktliegen (saǧada) [1]; und auch dort, wo die Ausdrücke nicht von Körperstellungen hergenommen sind, wie bei dem aus dem Aramäischen stammenden sabbaḥa (Preisen) und ḏakkara, Erwähnung thuen, hat doch das so gestaltete Gebet nicht als freiwilliges Opfer, sondern als schuldiger Tribut zu gelten. Erst in der Raḥmaperiode ist vorübergehend von sittlichen Einwirkungen des Gebetes auf den Menschen die Rede:

29, 44. ... Es hält das Gebet von Schändlichem und Schmählichem ab.

Doch veräußerlicht die medinische Zeit es wieder zu einer reinen Demonstration vor den Augen Gottes.

Schon von Anfang an scheint das Beten nicht Privatsache gewesen zu sein, sondern eher einen gemeinschaftlichen Charakter als Anlaß zur Versammlung der Gemeinde gehabt zu haben. Der Tadel, den S. 107, 6 gegen das Beten vor den Augen der Leute richtet, beweist nichts dagegen; denn unter der Öffentlichkeit kann hier sehr wohl die Heidenschaft allein verstanden sein. Jedenfalls mußte das Zusammenwohnen und Zusammenhandeln der Gemeinde in späterer Zeit die Abhaltung der täglichen Pflichtgebete zu einem öffentlichen und gemeinschaftlichen Akte werden lassen, wobei, wenn eben möglich, der Prophet die Rolle des Gebetleiters spielte [2]. Auch stecken die koranischen Gebete so tief im Formelhaften und tragen so wenig Individuelles an sich, daß sie weit besser in den Mund einer Gebetsversammlung oder eines Vorbeters, als für den stillen Verkehr des Einzelnen mit Gott zu passen scheinen [3].

---

[1]) Wie weit die Gemeinde in medinischer Zeit hierin ging, mag man aus 48, 29 folgern: „Infolge ihres im Liegen verrichteten Betens ist eine Marke auf ihren Gesichtern!"

[2]) Vgl. 4, 103.

[3]) Man vergleiche das sogenannte Vaterunser des Islams, die erste Sure, ein Gebet von ziemlich dürftigem Inhalte, das dem Lobpreise Gottes die Bitte um Leitung zur wahren Religion anschließt:

Preis sei Allah, dem Herrn der Welten, — dem Erbarmer, dem Barmherzigen, — dem Könige des Gerichtstages! — Dir dienen wir und dich rufen wir um Hülfe an: — Führe uns die grade Straße, — die Straße derer, denen du Gnade zukommen läßt, auf die du nicht zürnest und die nicht in die Irre gehen!

Das Formelhafte des Gebetes wird erhöht durch eine Reihe von äußerlichen Anordnungen. So wird betreffs der Tonstärke der Stimme festgesetzt:

17, 110. Mache dein Gebet weder zu laut noch zu leise, sondern wähle die Mittelstraße [1]).

Weiter ist das Gebet von jeher an bestimmte Tageszeiten gebunden gewesen [2]); diese waren während der mekkanischen Periode Morgendämmerung, Sonnenuntergang und Nacht:

50, 38—39. Ertrage in Geduld, was sie sagen, und preise deinen Herrn vor Aufgang der Sonne und vor ihrem Untergange — und preise ihn in der Nacht.

11, 116. Verrichte das Gebet an den beiden Tagesgrenzen und während eines Teils der Nacht [3]).

Von diesen drei Pflichtgebeten durften die zwei ersten weder verschoben noch abgekürzt werden, das Nachtgebet aber war wie im Spätjudentume [4]) an weniger strenge Gesetze gebunden:

73, 1—4. O du in Decken Eingehüllter! — Durchwache die Nacht bis auf ein Kleines, — etwa die Hälfte oder darunter — oder auch darüber und rezitiere den Koran.

Die Festsetzung der drei Gebetszeiten lehnt sich deutlich an die drei Pflichtgebete der Juden, vielleicht auch an die bei den christlichen Mönchen üblichen Horen an. In Medina erfolgte eine Umgestaltung und Erweiterung des früheren Gebetsritus. Das Nachtgebet, ehemals als Probe eines guten Gläubigen ge-

---

Inniger klingt die Bitte, mit der die zweite Sure endigt: Herr, straf' uns nicht, wenn wir vergaßen oder fehlten; Herr, leg' uns nicht eine Bürde auf, wie du sie denen vor uns aufgelegt hast; Herr, laß uns nicht tragen, was wir nicht vermögen, und vergieb und verzeihe uns und erbarme dich über uns! Denn du bist unser Schutzherr. Darum hilf uns gegen das Volk der Ungläubigen!

Nicht für die gemeinschaftlichen Gebetsübungen, sondern für den Privatgebrauch scheinen die 2 Stoßgebete zur Abwehr des Bösen (S. 113 und 114) bestimmt, deren letztes so lautet: Ich nehme meine Zuflucht beim Herrn der Menschen, — dem Könige der Menschen, - dem Gotte der Menschen — vor dem Übel des Einbläsers, des Schleichers. — der einbläst in das Herz der Menschen, — (und) vor den Genien und Menschen.

[1]) Nachahmung einer jüdischen Vorschrift, vgl. Geiger, Was hat Moh. u. s. w. S. 89.

[2]) Es ist ein „Kitâb mauqût“, vgl. 4, 104.

[3]) Vgl. auch **20,** 130; **17,** 80 f.

[4]) Vgl. Traktat Berachôth 4, 1.

priesen [1]), ward jetzt, um der Gemeinde von Kriegern den Genuß des Schlafes nicht zu rauben, bedeutend verkürzt:

72, 20. Es weiß dein Herr, daß du bald fast zwei Drittel, bald die Hälfte, bald ein Drittel der Nacht durchwachst, desgleichen auch eine Anzahl deiner Genossen; da Allah die Nacht und den Tag mißt, so weiß er, daß ihr es nicht berechnen könnt und verzeiht es euch. So rezitiert nur einen Korantext. Er weiß auch, daß unter euch Kranke sein werden und Reisende, die von Gottes Gnadenfülle Erwerb suchen, und andere, die für Gottes Sache kämpfen; so rezitiert den Koran, verrichtet das Gebet u. s. w.

Ein neues Gebet wurde ferner in die Tagesmitte eingeschoben:

2, 239. Verrichte sorgfältig die (früheren) Gebete, dazu auch das mittlere.

Ob auch das fünfte der später üblichen Pflichtgebete schon von Mohammed eingerichtet worden ist, läßt sich aus dem Koran nicht beweisen [2]). Ohne Zweifel werden jedoch manche der jetzt bestehenden kleineren Gebetsgebräuche auch auf Anordnungen Mohammeds zurückgehen, wenn auch der Koran sie nicht ausdrücklich erwähnt; giebt er sich doch mit Ritualbestimmungen meistens nur da ab, wo früher gepflegte Gebräuche modifiziert werden sollen. Deshalb erfahren wir aus ihm einiges über die Qibla d. h. die Richtung, nach welcher der Betende sich zu wenden hat. Mohammed hatte eine Zeitlang, vielleicht schon in Mekka, die Seinigen angehalten, nach der Sitte der Juden beim Beten das Gesicht gen Jerusalem zu richten. Politische Gründe bestimmten ihn aber im Jahre 2 der Flucht, den Gläubigen die Qibla nach Mekka aufzuerlegen, und läßt darum Gott im Koran sprechen:

2, 139 (u. fast wörtlich noch v. 144 u. 145). Wir sehen, wie dein Gesicht am Himmel hin und her irrt; so wollen wir dich zu einer Qibla weisen, die dir wohlgefällt: Wende dein Antlitz hin zum heiligen Gebetshause, und wo immer ihr seid, wendet euer Gesicht dorthin.

Als eine medinische neue Bestimmung muß auch das Waschen vor jedem Gebete angesehen werden, ein Zug, der in Ver-

---

[1]) Vgl. 51, 17.

[2]) Eine Hypothese über seine Entstehung siehe Mohammed, Bd. I, S. 54, Anm. 5.

bindung mit der Lehre vom rituell Reinen und Unreinen dem Judentum entlehnt ist. Noch geraume Zeit nach der Oḥodschlacht wurden religiöse Waschungen nur in Ausnahmefällen vorgenommen:

4, 46. Ihr Gläubigen, nahet nicht dem Gebete in trunkenem Zustande [1]), damit ihr wisset, was ihr sprecht, auch nicht befleckt, es sei denn auf der Reise, bevor ihr euch gewaschen habt.

Später aber erweitert Mohammed das Gebot der Waschung nach der Pollution zu einer allgemeinen vor jedem Gebete zu verrichtenden Pflicht:

5, 8—9. Ihr Gläubigen, wenn ihr zum Gebete euch erhebt, so wascht euer Gesicht und eure Arme bis an die Ellenbogen und reibt euren Kopf und eure Füße bis zu den Knöcheln.

Ein Zusatz, wonach in Fällen, wo kein Wasser zur Stelle ist, die Abreibung mit feinem Sande vorgenommen werden soll, findet sich ebenso im spätjüdischen Ritus.

Einen weiteren Nachtrag zur Gebetspflicht bildet die Bestimmung, daß an einem bestimmten Tage der Woche, dem Freitage, sich die ganze Gemeinde zum Beten und Anhören einer Predigt in der Moschee versammeln solle:

62, 9. Ihr Gläubigen, wenn am Freitage zum Gebete gerufen wird, so beeilt euch, das Gedächtnis Gottes zu feiern und laßt den Handel; jenes ist euch besser, wenn ihr es wissen wollt.

Erst das Gefühl vollständiger religiöser Unabhängigkeit konnte eine solche Demonstration schaffen; deshalb ist kein Grund vorhanden, ihr Vorhandensein schon für die Periode der Unfreiheit in Mekka anzusetzen, um so mehr, als der Koran nichts davon erwähnt. Im Übrigen ähnelt der mohammedanische Freitag nur sehr wenig dem Sabbat der Juden oder dem Sonntag der Christen. Die Bedeutung eines Ruhetages geht ihm vollständig ab [2]), und Mohammed bezeichnet die Sabbatruhe ausdrücklich als eine Einrichtung für Juden und Christen:

16, 125. Die Sabbatruhe ist nur für jene gemacht, welche in betreff ihrer (d. i. ihres Tages) uneins sind; dein Herr aber entscheidet zwischen ihnen am Tage der Auferstehung hinsichtlich ihres Streitpunktes.

---

[1]) Nachahmung einer jüdischen Vorschrift, vgl. Wünsche, Babyl. Talm. I, 202.

[2]) Vgl. 62, 10. Wenn das Gebet zu Ende ist, so zerstreut euch über die Erde hin und suchet vom Überflusse Gottes euren Teil d. h. geht euren gewohnten Beschäftigungen nach.

Deshalb räumt er auch in seiner Nachahmung des Dekalogs in höchst auffälliger Weise dem Sabbatgebote gar keine Stelle ein. Wenn er trotzdem von zwei Gottesgerichten erzählt, die auf Sabbatschänder herabgekommen seien, indem die einen in Affen verwandelt[1]), die anderen mit Entziehung der sonst regelmäßig ihnen zuschwimmenden Fische bestraft wurden[2]), so sollen diese Vorhaltungen nur das gesetzeswidrige Treiben der Juden beleuchten, nicht aber den Gläubigen zu warnendem Beispiel dienen.

B. Wallfahrt und Opfer.

Aus verschiedenen mekkanischen Suren und Traditionsberichten geht mit Gewißheit hervor, daß Mohammed seit seinem Auftritte als Prediger das uralte Heiligtum von Mekka nicht als heidnischen Tempel, sondern als Stätte der wahren Gottesverehrung betrachtete und darum keinen Anstand nahm, bei ihm seine Andacht zu verrichten und die Seinigen zum Besuche anzuspornen. Diese auffällige Thatsache erklärt sich, wie schon früher bemerkt wurde, aus der Idee, daß, wie einstmals alle Menschen Monotheisten gewesen seien, auch alle Gotteshäuser im Dienste Allahs gestanden hätten:

72, 18. Die Bethäuser sind Allahs; so rufet (in ihnen) neben Allah keinen anderen Gott an.

Daß der Prophet dieser Ansicht bis zu seinem Ende treu geblieben ist, geht aus der spätesten Sure hervor:

9, 17 f. Nicht ziemt es den Götzendienern, der Bethäuser[3]) Allahs zu pflegen, da sie gegen sich selbst ihren Unglauben bezeugen; es sind darum ihre Werke tot, und sie selbst werden ewig in der Hölle weilen.

Der Bethäuser Allahs soll nur der pflegen, wer an ihn und den jüngsten Tag glaubt, das Gebet verrichtet, Almosen giebt und nichts fürchtet außer Gott.

Die Bestätigung für unsere Ansicht liefert die Geschichte der Kriegszüge Mohammeds. Nirgends wurden von ihm auf seinem Siegeslaufe durch Arabien Heidentempel zerstört[4]), während die

---

[1]) 2, 61 (wohl auch 7, 166).

[2]) 7, 163.

[3]) Der Ausdruck bezieht sich auf alle Tempel, nicht auf die mekkanische Moschee allein.

[4]) Nur Ḫâlid erlaubte sich in seiner Rohheit den Tempel der el-'Ozza in Naḫla zu zerstören.

Bilder der Götzen überall, wo man ihrer habhaft wurde, der Vernichtung anheim fielen; auch kein Brief, worin unterworfenen Stämmen die Bedingungen des Islams diktiert werden, spricht mit einer Zeile von der Zerstörung ihrer alten Heiligtümer. Es hielt eben Allah von neuem seinen Einzug in die früher ihm geraubten Stätten.

Aber mit der Meinung, daß alle Tempel ursprünglich Stätten der wahren Gottesverehrung seien, war in der mekkanischen Periode nicht auch die andere verbunden, daß alle Tempelgebräuche dem Dienste Allahs anständen; dadurch wäre zu vieles, was den Islam prinzipiell vom Heidentume trennte, erschüttert worden. Der heidnische Araber sah den Schwerpunkt der Religion in dem äußerlichen Tempeldienst, der vornehmlich im Schlachten (ḏabḥ) von Opfertieren, Bestreichen der heiligen Steine mit ihrem Blute (masḫ) und dem feierlichen Reigen rings um das Heiligtum (ṭawâf oder sa'j) bestand. Wichtigere Kultstätten hatten ihre Feste, wobei aus den genannten Gebräuchen ein feststehendes Zeremoniell gebildet worden war. Für Mittelarabien war das Fest (el-ḥaǵǵ), das in der zweiten Woche des Monats Ḏu-l-Ḥiǵǵa in der Ebene von 'Arafa unweit Mekka gefeiert wurde, ein Ereignis von großer religiöser und kommerzieller Bedeutung; doch auch die Ka'ba von Mekka zog zumal in den vier heiligen Monaten zahlreiche Pilger zur 'Omra d. h. Besuchung an. Der Geschäftssinn der Qoraischiten hatte zu Mohammeds Zeit zwischen Ḥaǵǵ und 'Omra eine Verbindung hergestellt, die zur Folge hatte, daß die ursprüngliche Verschiedenheit der beiden Feiern sich mehr und mehr verwischte.

Da der Koran in seinem mekkanischen Bestandteile dieser Feste und ihrer Gebräuche keine Erwähnung thut, so darf man schließen, daß der Prophet sie zum mindesten für überflüssig gehalten habe. Nur in der ältesten Zeit gebraucht er einen Ausdruck, der dem Schlachtopfer den Charakter einer rituellen Handlung zu geben scheint:

108, 1—3. Fürwahr, wir gaben dir Vermehrung; — so bete zu deinem Herrn und s c h l a c h t e ! — Dein Hasser aber wird kinderlos sein.

Ob hiermit aber das Tempelopfer oder jedes andere Schlachten, das seinen ursprünglichen Sinn als Opfer bei den Arabern nie ganz verloren hatte, gemeint ist, läßt die abgebrochene Form der Sure nicht erkennen.

Erst die Kriegspolitik des Propheten in medinischer Zeit beschenkte den Islam mit der zweifelhaften Bereicherung von offiziellen Wallfahrts- und Opfergebräuchen. Der Zustand der Ruhe und Sicherheit, den die Gemeinde durch die Übersiedelung nach Medina erlangt hatte, erweckte in Mohammed die Sorge, daß ein Kriegszug gegen die von ihm gehaßte Stadt Mekka nicht populär sein würde, und bestimmte ihn, durch künstliche Mittel das Verlangen nach dem Wiederbetreten der kaum verlassenen Stätten hervorzurufen. Deshalb appellierte er an das stärkste Gefühl, das in seiner Gemeinde lebte, das religiöse, indem er die Ka'ba als das vorzüglichste Heiligtum Allahs hinstellte und ihr sowie den Bräuchen von Ḥaǵǵ und 'Omra durch eine kluge Fiktion die Weihe des Verehrungswürdigen erteilte. Er läßt den Patriarchen Abraham auf Gottes Geheiß bei der Ka'ba seinen Wohnsitz nehmen und dort als ersten Festleiter auftreten:

22, 27—31. (Gott spricht): Geselle mir hier nichts abgöttisch bei nnd reinige mein Haus für die, welche es umgehen, betend bei ihm stehen, sich beugen und niederwerfen;

Und verkündige unter den Menschen die Wallfahrt (ḥaǵǵ), daß sie zu dir herkommen zu Fuße und auf schlanken Kamelen, hervor aus den tiefen Felsschluchten,

Damit sie ihren Vorteil hier besorgen und den Namen Gottes aussprechen an bestimmten Tagen über dem, was wir ihnen an Vieh zur Nutzung geben: Esset davon und speiset auch den Elenden und Bettler!

Sodann auch, daß sie den Zustand ihrer Unreinheit beenden, ihre Gelübde einlösen und das uralte Gebetshaus umwallen.

Also sei es; wer aber die heiligen Gebräuche Allahs ehrt, für den wird es bei seinem Herrn ein Verdienst sein. Erlaubt ist euch aber alles Vieh, ausgenommen solches, das euch durch die Offenbarung verboten ist [1]. Doch meidet den Greuel der Götzenbilder und trügerische Rede!

Damit war außer der Verehrung der Götzenbilder und den früheren Gebetsformeln alles, was dem heidnischen Pilger in Mekka Pflicht gewesen war, dem Kultus des Islams angehängt.

---

[1]) D. h. verendetes Vieh, Schweine und alles, bei dessen Tötung der Name eines anderen Gottes ausgesprochen war.

Nach dieser allgemeinen Freigebung der altheidnischen Gebräuche erfolgten noch verschiedene Einschränkungen und Erweiterungen. Während unter den Opfern ausdrücklich die gemästeten Opferkameele (badana) als Allahs würdig bezeichnet wurden [1]), erging ein bestimmtes Verbot gegen die früher den Tempeln zugehörigen Kamele und Hengste [2]). Erweitert wurde der Umfang des heiligen Gebietes durch Freigebung des Ṭawâfs um die zwei kleinen mekkanischen Heiligtümer Ṣafâ und Marwa [3]), und endlich auch von der Zeremonie am Berge 'Arafa [4]).

War so, längst bevor ein Muslim die heiligen Stätten wieder zu betreten wagen konnte, die religiöse Weihe über sie ausgegossen, so holte die folgende Zeit, als Mekka für den Islam wiedergewonnen war, noch manche Kleinigkeiten an Wallfahrtsverordnungen nach, z. B. das Verbot der Jagd und die Erlaubnis des Fischfanges [5]).

Als obligatorische Pflichten haben allerdings alle dem Heidentume nachträglich entlehnten Gebräuche nicht zu gelten; Gott hat sie aus Gnade den Gläubigen freigegeben [6]), damit sie sich auch durch Befolgung des geratenen Guten (taṭawwa') Verdienste erwürben [7]). Doch der Umstand, daß der Prophet selbst von der göttlichen Erlaubnis in Bezug auf 'Omra und Ḥaǵǵ Gebrauch machte, genügte, um später strengen Gläubigen eine einmalige Pilgerfahrt nach Mekka als religiöse Pflicht erscheinen zu lassen.

Eine ablehnende Stellung nimmt Mohammed gegenüber der heidnischen Unterscheidung von Geweihtem, das dem profanen Gebrauche entzogen war (ḥarâm), und Erlaubtem (ḥalâl) ein. Schon gegen Ende der mekkanischen Zeit spricht er sich ganz allgemein hiergegen aus:

10, 60 f. Was haltet ihr von dem, was Gott euch an Nahrungsmitteln herabsendet, wobei ihr Geweihtes und Erlaubtes un-

---

[1]) 22, 37. — [2]) 5, 102.

[3]) 2, 153. Ṭawâf muß hier wohl als Umgang genommen werden, nicht, wie die spätere Sitte es forderte, als Lauf zwischen beiden Stätten, da in diesem Falle statt bihimâ bainahumâ gesagt werden müßte.

[4]) 2, 192. — [5]) 5, 1, 96 f.

[6]) Vgl. 22, 38: Auf diese Weise haben wir sie euch unterworfen (d. i. in euern Dienst gestellt), auf daß ihr Gott für eure Rechtleitung preisen möget.

[7]) Vgl. 21, 27; 2, 91. 153.

terscheidet? Sprich! Hat Gott euch solches erlaubt oder dichtet ihr es Gott nur an?

Was bedeutet aber Mutmaßung derer, die auf Gott Lügen ersinnen, am Tage der Auferstehung? Nein, Gott ist voll Gnade gegen die Menschen, aber die meisten danken ihm nicht [1].

Sodann erwähnt Sure **6**, gewissermaßen ein Abschiedswort an die Mekkaner vor der Flucht nach Medina, in Vers 137 bis 145 eine Reihe von Einzelheiten, wobei die Widersinnigkeit dieser heidnischen Begriffe gegeißelt und der Schluß gerechtfertigt werden soll, daß sie Erfindungen von Menschen seien, um Unwissende irre zu führen. Die Besprechung der arabischen Gebräuche führt den Propheten dann dazu, die verwandten jüdischen Begriffe von rituell Reinem und Unreinem [2] als göttlichen Ursprungs anzuerkennen, ohne jedoch seine Gemeinde an sie zu binden, da sie eine Strafe für die Vergehen Israels darstellten [3]. Zwischen beide von ihm bekämpften Meinungen stellt er aber die, welche für seine Anhänger Gültigkeit haben solle:

6, 146. Sprich: Nicht finde ich in dem, was mir geoffenbart wurde, daß etwas dem Genusse verboten sein soll, außer es wäre verendetes Vieh oder ausgeschüttetes Blut oder Schweinefleisch, (denn solches ist Unreinigkeit) oder Lästerliches, was einem anderen als Allah zu Ehren geschlachtet wurde; wer aber ohne eigene Lust oder Übertretung dazu gezwungen wird, dem wird Gott verzeihen und sich barmherzig erweisen.

Zu dieser Verordnung setzt die medinische Zeit nur weniges hinzu; der Begriff Verendetes wird in Sure 5, 4 genauer definiert als Ersticktes, zu Boden Geschlagenes, zu Tode Gefallenes, durch die Hörner eines andern Tieres Getötetes und von wilden Tieren Zerrissenes, außer wenn eine rituelle Schlachtung unter Anrufung

---

[1]) Im Anschlusse an die Aufhebung der Unterscheidung von Geweihtem und Profanem wird auch die Gewohnheit unterdrückt, sich unbekleidet den Heiligtümern zu nahen, vgl. **7**, 29 f.

[2]) Vgl. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte, S. 334: Reinheit erscheint im Gesetz vielfach als Vorbedingung der Heiligkeit. Aber auch Reinheit bedeutet ursprünglich die Freiheit von Beziehungen zu übersinnlichen Potenzen, die man meiden will und die auch der Gott von sich stößt, dem man dient.

[3]) **6**, 147; **4**, 158.

des Namens Gottes vorher noch erfolgen konnte; für die Zeit der Wallfahrt, während welcher nach altheidnischer Sitte der Pilger sich im Zustande der Weihe (Iḥrâm) befand, wird auch der Genuß von Wildpret untersagt [1]).

C. Beobachtung der heiligen Monate und des Fastens.

Im altmekkanischen Sonnenjahre gab es vier Monate Ḏu-l-Qa'da, Ḏu-l-Ḥiǵǵa, Moḥarram und Raǵab, d. i. den elften, zwölften, ersten und siebenten Monat, während deren jede Fehde schwieg, die Blutrache aufgeschoben wurde und Gelegenheit zu friedlicher Annäherung von sonst getrennt lebenden Stämmen vorhanden war. Ihren heiligen Charakter verdankten sie ursprünglich bestimmten Tempelfesten, deren Feier in diese Jahreszeiten fiel und Veranlassung zu Jahrmärkten und sonstigen Versammlungen gab. Da die Araber es aber nicht verstanden, Jahr und Monate in ein richtiges Verhältnis zu einander zu setzen, so waren starke Verschiebungen der Monate aus ihrer ursprünglichen Jahreszeit eingetreten, und die ungeschickte Einfügung eines Schaltmonats hatte nur dazu geführt, daß die natürliche Ordnung der Zeiten sich noch mehr verwirrte. Dieser Zustand der Jahreseinteilung forderte dringend eine Regelung heraus.

So lange Mohammed nur religiöse Zwecke verfolgte, ließ ihn die Jahresordnung gleichgültig [2]); die heiligen Monate hatten keine innere Bedeutung für ihn, da er noch keine Feste in seinen Kultus eingesetzt hatte, und dieser Gleichgültigkeit gab er noch von Medina aus den deutlichsten Ausdruck, indem er einmal einen Beutezug im Monat Raǵab anordnete [3]). Erst durch Übernahme des mekkanischen Festes in den Ritus bekam einer der heiligen Monate, Ḏu-l-Ḥiǵǵa, von neuem Geltung, wodurch die Institution von heiligen Monaten überhaupt eine Stütze erhielt. Als daher das Interesse der islamischen Staatseinrichtungen im Jahre 9 der Fl. den Propheten bewog, die Irrtümer der bis-

---

[1]) 5, 1.

[2]) Daß Mohammed noch in spätmekkanischer Zeit sich nach dem Sonnenjahre richtete, beweist u. a. 17, 13: Wir haben Tag und Nacht als zwei Mitteilungen eingesetzt: so lassen wir bald die der Nacht verschwinden und machen die des Tages sichtbar . . . damit ihr die Zahl der Jahre und die Zeitrechnung kennt.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 83.

herigen Jahresrechnung durch Proklamirung des reinen Mondjahres ohne Schaltmonat zu korrigieren — ein Unternehmen, das im Verlaufe der Zeit die orientalische Chronologie zu einer der allerverwickeltsten gemacht hat — da versuchte er auch die Einrichtung aller vier heiligen Monate zu retten und bezeichnete sie als von Gott eingesetzt [1]); da er aber das, was ehemals ihre Heiligkeit ausmachte, das Kampfverbot, nicht aufrecht hielt, sondern in ihnen nur die Beobachtung eines moralischen Wandels verlangte, so waren sie doch für die Folgezeit so gut wie abgeschafft.

Kann mithin die Hochhaltung der heiligen Monate kaum unter die Pflichten des Muslims gegen Gott gezählt werden, so wurden auf den Gläubigen während des ehemals durch nichts ausgezeichneten Monats Ramaḍân schwere Pflichten gehäuft, die des Fastens. In Mekka war dem Propheten das Fasten nur eine gelehrte Reminiszenz aus dem Judentume gewesen [2]); in Medina aber räumte er ihm einen Platz im Kult des Islams ein. Die diesbezügliche Bestimmung wurde dem Koran wahrscheinlich um die Mitte des Jahres 2 der Flucht eingefügt:

2, 179—81. O ihr Gläubigen, das Fasten ist euch wie ehemals euern Vorgängern geboten.

Eine Reihe von Tagen (sollt ihr fasten); wer von euch aber krank oder auf Reisen ist, der soll die gleiche Anzahl Tage nachfasten, und wer es vermag, auch einen Armen speisen; will einer sich letzteres freiwillig auferlegen, so wird es ihm verdienstreich sein; aber auch euer Fasten allein ist schon etwas Verdienstliches —

Da der Monat Ramaḍân derjenige ist, worin der Koran als Leitung für die Menschen als Beweis für die Rechtleitung und als Abschnitt des göttlichen Buches herabgesandt worden ist, so soll jeder von euch, der zu Hause weilt, darin fasten; wer aber krank oder auf Reisen ist, soll die gleiche Zahl von Tagen nachfasten.

Alle Wahrscheinlichkeit spricht nun dafür, daß der Prophet unter den „Vorgängern" der Gläubigen hier die Christen verstanden hat und nicht die Juden. Bei diesen war die Pflicht des Fastens auf einen einzigen Tag des Jahres, den großen Versöhnungstag, beschränkt, an dem jedoch die strengste Enthaltung

---

[1]) 9, 36. — [2]) Vgl. 19, 29.

von Speise und Trank, von Waschen und Salben, von Schuhtragen und Beischlaf während 24 Stunden gefordert wurde. Die beiden Hauptmomente des jüdischen Fastens, Kürze der Zeitdauer und Strenge der Enthaltung, vermißt man durchaus in Mohammeds Vorschrift. Die festgesetzte Dauer von einem Monate gleicht aber zu sehr den 36 Tagen [1]), welche die Christenheit des Orients damals dem Fasten widmete, um nicht als eine vereinfachte Nachahmung derselben zu erscheinen. Innerhalb dieser Zeit bestand das christliche Fasten in der Enthaltung von Speise und Trank am Tage, während bei Anbruch der Nacht eine Sättigung erlaubt war. Auch für den Islam galt dasselbe; nur läßt es sich nicht ausmachen, ob von Anfang an schon die ganze Nacht für den Genuß von Nahrungsmitteln freigegeben wurde. Daß endlich das mohammedanische Fasten dem Andenken an die Herabkunft der Offenbarung an den Propheten gelten solle, mag auch Nachahmung der christlichen Anschauungsweise sein, wonach die Fastenzeit dem Andenken an die Vorbereitung Christi zum Lehramte gewidmet ist.

Zu dieser ersten Fastenverordnung des Islams [2]) giebt Vers 183 offenbar eine spätere Zusatzbestimmung. In der Gemeinde mußte wohl in Folge jüdischer Beeinflussung Meinungsverschiedenheit entstanden sein darüber, ob der Fastende sich auch des Beischlafs zu enthalten habe. Solches verneint der Prophet und bezeichnet die strengere Auffassung als einen allerdings verzeihlichen Selbstbetrug. Zugleich scheint er erst jetzt die einmalige abendliche Sättigung zur Freiheit, während der ganzen Nacht Speise zu sich zu nehmen, ausgedehnt zu haben.

Eine geistige Seite hat Mohammed dem Fastenbegriff nicht abzugewinnen vermocht, so daß er ganz außerhalb der Ideen der

---

[1]) In Constantinopel und Antiochien waren es 7 Wochen, wovon jeder Samstag (außer dem Charsamstag) und Sonntag abgerechnet wurden, in Alexandrien und Jerusalem 6 Wochen ausschließlich der Sonntage, vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, S. 233 f.

[2]) Daß Vers 179—81 mehrere zeitlich verschiedene Stadien der Fastengesetzgebung enthalten, wie ich mit Sprenger Bd. I. S. 56 angenommen habe, ist mir jetzt unwahrscheinlich; denn auch der letzte dieser Verse ist nicht über das Jahr 2 hinaus zu datieren. Das beweist der Umstand, daß unter den vom Fasten Ausgenommenen nur Kranke und Reisende, aber noch nicht die Glaubenskämpfer genannt werden, die in späteren Dispensen ausdrücklich mitfigurieren, vgl. **73**, 20.

Rechtfertigungslehre steht. Nur zu sehr bedeutete die Zeit seiner Entstehung schon die der Ideenlosigkeit in Glaubenssachen. Geschaffen, um zur Probe des Gehorsams zu dienen, wurde das Fasten auch weiterhin als bequemes Strafmittel für Vergehungen gegen Ritus und Recht angewandt, so daß z. B., wer eine verbotene heidnische Formel bei der Ehescheidung anwandte, zwei Monate [1]), wer einen Gläubigen aus Versehen tötete, ebenfalls zwei Monate [2]), wer falsch schwor, drei Tage [3]) zu fasten hatte, Strafen, wozu wiederum die christliche Bußpraxis ähnliche Fälle aufweist.

D. Der Glaubenskrieg.

Am spätesten trat in den Kreis der von Gott verlangten Pflichten diejenige ein, worin der Islam sich zwar am meisten original zeigt, aber auch am weitesten vom Begriffe Religion abschweift: die Forderung des Kampfes gegen die Ungläubigen, die Heiligung des Krieges als Gottesdienst. Der Weg zu diesem Gedanken ging erst von Medina aus. Mit dem Eintritte in diese Stadt begann der Prophet den religiösen Zwang sich zur Norm zu machen, den die mekkanische Periode als unnötig und unwürdig hingestellt hatte und auch die erste medinische Sure mit Heuchlermiene noch verleugnet [4]). Er ließ ihn zuerst die heidnischen Stadtbewohner fühlen, bis sie dem Namen nach fast alle zu Muslimen wurden, verfolgte mit ihnen die Juden und Christen und suchte sich dann weitere Opfer im heidnischen Arabien. Aus dieser Intoleranz, verbunden mit dem persönlichen Rachebedürfnisse des Propheten gegen Mekka entsprang sodann die religiöse Mißgeburt des Glaubenskampfes (Ǵihâd) [5]). Es kam Mohammed hierbei gut zu statten, daß er in seinen Ansichten über Rächen und Vergeben nie ganz den Araber verleugnet hatte. Vergeltung des Bösen mit Bösem im gleichen Maße war von ihm in Mekka als gutes Recht hingestellt:

42, 38. Vergeltung für etwas Übles sei das Üble in gleichem Maße.

16, 127. Wenn ihr Rache ausübt, so thut es in dem Maße, wie man es euch vorgegeben hat.

---

[1]) 58, 5. — [2]) 4, 94. — [3]) 5, 91. — [4]) 2, 257.

[5]) Alttestamentliche Ansätze zum Gotteskriege, z. B. bei Joël, cap. 4, 9 werden ihm kaum bekannt gewesen sein.

Dabei hielt er jedoch die heidnische Pflicht zur Rache nicht aufrecht und fügte an die Racheerlaubnis beide Mal einen Zusatz an, der Verzeihung und Nachsicht als ein Verdienst bei Gott hinstellt. In medinischer Zeit that er jedoch alles, um diese Nachsätze wieder zu entkräften. Durch andauerndes Reizen trug er in die Gemeinde der Fluchtgenossen die Überzeugung, daß sie von den Mekkanern zu schwer gekränkt seien, um anders als durch thatsächliche Rache in Gestalt des Kampfes gegen sie zu reagieren:

22, 40 f. Erlaubnis zum Kampfe ist denen erteilt . . ., welche aus ihrer Heimat vertrieben sind einzig deshalb, weil sie sagten, unser Herr ist Allah . . .

Da aber durch diese Motivierung nur die Fluchtgenossen, nicht auch die Mediner in Harnisch zu bringen waren, so wurde weiter die Beleidigung von Gemeindemitgliedern zu einer Beleidigung Gottes und des Propheten gestempelt, da das Heidenthum ein dauerndes Ärgernis darstelle, das die Rache Gottes und eines jeden, der religiösen Eifer besäße, herausfordere. Jetzt tauchte zuerst die berüchtigte Phrase auf: Auf Gottes Wege, d. i. für seine Religion kämpfen, womit sein Pflichtcharakter angebahnt wird:

2, 186, 87 u. 89. Kämpfet auf Gottes Wege gegen die, welche euch bekämpfen, ohne jedoch damit zu beginnen; denn Gott liebt solche nicht.

Und tötet sie, wo ihr sie findet; verjagt sie, von wo sie euch verjagt haben; denn schlimmer als Tötung ist Ärgernis in der Religion . . .

Und bekämpft sie, bis kein Ärgernis mehr besteht, und ihr Gottesdienst nur Allah gilt . . .

Die Einschränkung, daß die Gemeinde nicht selbst den Anfang zum heiligen Kampfe machen solle, wurde dem Propheten wohl weniger durch religiöse Bedenken, als durch politische Vorsicht vorgeschrieben; denn er wußte sich der Hülfe seiner medinischen Gläubigen nicht sicher, wenn er ihnen die Offensive befahl, da sie vertragsmäßig nur dann zur Schilderhebung verpflichtet waren, falls Medina von Feinden bedroht wäre [1]. Als aber auf Mohammeds Kriegsreizungen hin der erste Auszug der

[1]) Vgl. Bd. I. S. 81.

Mekkaner erfolgte, und die Mediner halb gegen ihren Willen zur Teilnahme an der Schlacht und dem Siege bei Bedr veranlaßt worden waren, da fiel die Klausel: Beginnt nicht selbst den Kampf.

Jetzt gießt der Koran alle seine Segenswünsche und Lohnverheißungen über die kämpfende Gemeinde aus, und besonders als Schade und Schande der Niederlage von Oḥod beschönigt werden mußten, erhebt er die Verdienstlichkeit des Glaubenskampfes über alles, was der Mensch je für Gott leisten könne:

4, 97. Nicht gleich stehen unter den Gläubigen die Zurückbleibenden (Schadhafte ausgenommen), und die auf Gottes Wege arbeiten mit ihrem Gut und Blut. Diese hat Gott über die Zurückbleibenden um eine Stufe erhöht; ob Gott gleich Allen das Schönste verheißen hat, so begnadigt er doch die Kämpfenden gegenüber den Zurückbleibenden mit größerem Lohne.

Vollends der Tod im Glaubenskampfe bedeutet ein so hohes Verdienst, daß dadurch alle Sünden des Erdenlebens bedeckt und die ewige Seligkeit gewährleistet wird:

3, 151 f. Werdet ihr auf Gottes Wege getötet und sterbt ihr für ihn, so gereicht das zur Verzeihung bei Gott und zur Gnade in höherem Maße als alles, was ihr sonst sammelt.

Sterbt ihr oder werdet ihr getötet, dann werdet ihr zu neuem Leben bei Gott gelangen.

Sodann wird nach den Anempfehlungen des Kampfes auch das entscheidende Wort seiner Pflichtmäßigkeit gesprochen — wahrscheinlich zu einer Zeit, da die großen Kriegserfolge des Islams schon begonnen hatten:

2, 212 f. Vorschrift ist für euch der Kampf, auch wenn er euch Widerwillen einflößt!

Denn gar leicht äußert ihr euren Widerwillen gegen etwas das euch gut ist, und zieht solches vor, das euch zum Bösen gereicht: Gott weiß das Rechte, ihr jedoch wißt es nicht.

In der spätesten Sure[1]) erscheint die Kampfespflicht schon so bindend, daß den Kriegsunlustigen Gottes Strafe angedroht und die Aussicht gegeben wird, ihrer bevorzugten Stellung unter den Völkern verlustig zu gehen. Auch wird jetzt das Ziel der früheren Kämpfe, die ungläubigen Mekkaner, nach ihrer Niederwer-

[1]) 9, 39.

fung und Bekehrung auf weitere Kreise ausgedehnt und der Angriff auf alle Ungläubigen in der Nachbarschaft des Islams gepredigt:

9, 124. Ihr Gläubigen, bekämpft die euch Benachbarten von den Ungläubigen, daß sie Strenge bei euch finden mögen!

Nachdem Mohammed das Prinzip der Kampfespflicht bei den Seinigen genügend betont hatte, erteilte er später im Interesse der Fortentwicklung des inneren Staatswesens eine wichtige Dispens:

9, 123. Es brauchen die Gläubigen nicht stets allesamt auszurücken; wenn nur von jedem Verbande ein Teil ausrückt, daß sie belehrt würden im rechten religiösen Handeln, und wenn sie zu ihrem Volke zurückkommen, diese ermahnen, sich (vor dem Unrechten) zu hüten.

Dieser Nachsatz führt recht deutlich in das Verständnis des Geistes des späteren Islams ein. Das Kriegslager dient als Schule der Religion, die Begeisterung, der Fanatismus und die Idee des soldatischen Gehorsams stehen an der Spitze aller Tugenden; die Hingebung im Geiste an Gott ist zur Hingebung des äußeren Menschen an seinen Stellvertreter umgewandelt, vom ehemaligen Harren und Hoffen war die Religion zum sich Wehren und Wagen endgültig übergegangen.

Man würde aber den Ausdruck Ǵihâd, Bemühung für Gott, nicht erschöpfen, wenn man ihn lediglich auf die Kriegsarbeit bezöge; er umfaßt zugleich die Übernahme all der Opfer, die eine Kriegszeit mit sich bringt, vornehmlich das Aufbringen der zu den Rüstungen nötigen Steuern. Solches wird als „Ǵihâd mit dem Gute" bezeichnet [1]. Über das Verhältnis dieser Abgaben zu den gebotenen Almosen wird im folgenden Kapitel die Rede sein.

Drittes bis fünftes Gebot.

Pflichten gegen die am nächsten stehenden Menschen.

Die Gesinnung, welche das Christentum als Grundzug für das Verhalten gegen Gott und die Menschen aufstellt, die Liebe, schärft der Koran nur gegen diejenigen unter den Menschen ein, die entweder von Natur oder in Folge großer Hülfsbedürftigkeit ein Anrecht auf näheres Entgegenkommen haben; der großen

[1] Z. B. 61, 11.

Masse gegenüber genügt das Vermeiden von ungerechten Handlungen, die die Menschenrechte verletzen könnten.

Die Liebe, genauer gesagt das Wohlthuen [1]), soll sich zunächst auf die Eltern erstrecken, als Vergeltung besonders dafür, daß „die Mutter die Kinder mit Beschwerde trug und mit Beschwerde gebar und dreißig Monate das Tragen und Säugen dauerte" [2]). Die frühmekkanischen Suren schweigen noch von dieser gottgebotenen Elternliebe; sie war zu natürlich, als daß Mohammed sie, wie so manche spätere Pflicht, im Namen Gottes vortragen zu müssen glaubte. Erst als die Raḥmaperiode alle sittlichen Begriffe auch als religiöse auffaßte, und vor allem, als in der Gemeinde zwischen den Pflichten gegen die Eltern einerseits und den Islam anderseits Konflikte sich erheben mochten, da setzte der koranische Entscheid ein. Mit Festhaltung der thätigen Liebe als obersten Begriffs wird ausgeführt, an welcher Grenze der aus ihr entspringende Gehorsam endige:

31, 14 (=**29**, 7). Setzen sie dir zu, daß du mir etwas abgöttisch beigesellen sollest, wovon du kein festes Wissen hast, so gehorche ihnen nicht; begegne ihnen im Leben freundlich, doch folge der Religion derer, die zu mir Hinneigung haben.

4, 134. Ihr Gläubigen, seid standhaft in der Wahrheit und gebt Allah das Zeugnis, sei es auch gegen eure eigene Seele, eure Eltern und Anverwandten.

Umgekehrt soll über solche, die den Mahnungen ihrer gläubig gesinnten Eltern zum Trotze im Heidentume verharren, einst das Gericht ergehen [3]).

Die gleiche Zeit bestimmt auch das fürbittende Gebet für ungläubige Eltern, wie es schon Noah und Abraham [4]) geübt haben sollen, der letztere sogar gegenüber der Drohung seines Vaters, ihn zu steinigen. Es soll aber die Elternliebe sich außer im Gehorsam und Gebet vor allem in ehrerbietiger Behandlung offenbaren; den Eltern wird ein Anrecht auf Wohnung und Pflege im Hause ihrer Kinder erteilt; wie sie ihrerseits gebunden sind, im Testamente ihrer Kinder zu gedenken [5]), so soll auch das Vermächtnis der vor ihnen sterbenden erwachsenen Kinder sie in billiger Weise berücksichtigen [6]). Auch bei der Verteilung von Liebes-

[1]) Arab. Iṣlâḥ. — [2]) **46**, 14. — [3]) **46**, 16.
[4]) **71**, 20; **19**, 48; **14**, 42. — [5]) **4**, 8. — [6]) **2**, 176.

gaben dürfen die Eltern, wenn sie ihrer bedürftig sind, nicht übergangen werden.

Die zweite und wichtigste Bethätigung der Menschenliebe besteht in der Ausübung von „Liebeswerken" im engeren Sinne. Ihren Begriff hat Mohammed der spätjüdischen Theologie entlehnt, wo sie unter den Rechtfertigungsmitteln eine nicht unwichtige Rolle spielen [1]). Doch erscheint ihr Wert in Mohammeds ältester Predigt so erhöht, daß sie als unerläßliche Bedingung des Heiles, ja zeitweilig als wichtigste der Pflichten auftreten. Diese ihre starke Betonung muß zu dem Schlusse führen, daß die sozialen Verhältnisse Mekkas in einer für arabische Begriffe unerträglichen Weise verschoben waren, indem Reich und Arm sich zu zwei Klassen von scharfer Scheidung ausgebildet hatten. Als praktischer Politiker redet nun Mohammed nicht der vollständigen Entäußerung von Reichtum und der Einschränkung auf das Notdürftigste das Wort, sondern sieht das Heil der Gesellschaft in einer solchen Ausgleichung der Gegensätze, daß alle Teile das zum Leben nötige Auskommen (rizq) besäßen. Das Streben nach irdischem Gute wird sogar als lobenswert bezeichnet, falls darüber das Streben nach dem Jenseits nicht vernachläßigt werde [2]).

Entsprechend dem Prinzipe des genügenden Auskommens sollen die Liebesgaben nur vom Überschusse des Vermögens genommen werden [3]) und solchen zufließen, die weniger als das Notwendige besitzen, besonders armen Anverwandten, Waisen, überhaupt jeglichen Armen, Wanderern, Bettlern und Sklaven [4]). Alle Unterstützungen an solche faßt der Koran unter den ursprünglich abstrakten Begriff Zakât d. i. Reinigung zusammen, weil sie die jeder Seele notwendige Reinigung am sichersten bewirken. Auch nachdem später das Gebet an die erste Stelle unter den Rechtfertigungsmitteln gerückt war und Buße, Glaube und Gehorsam ihren Pflichtcharakter erhalten hatten, ja auch als die Anschauung der Seelenreinigung durch die der himmlischen Lohnerteilung verdrängt wurde, hebt der Koran doch noch gerne die sühnende Kraft der Almosen hervor:

---

[1]) Vgl. Weber, System d. altsynag. Theol. S. 273 ff.

[2]) 2, 197, f. — [3]) 2, 216 f. — [4]) 2, 172.

2, 273. Wenn ihr offen die Almosen spendet, so sind sie gut; doch wenn ihr sie heimlich den Armen gebt, so ist solches für euch verdienstlicher und deckt euer Böses zu.

9, 104. Nimm, o Prophet, von ihren Gütern Almosen, auf daß du sie dadurch reinigest und sühnest.

Wenn in früheren Zeiten der einfache Akt des Almosengebens als Verdienst angesehen wurde, so verlegt Mohammed später den Hauptwert in die sie begleitende Gesinnung:

2, 266 f. O ihr Gläubigen, macht eure Almosen nicht verdienstlos durch Dankesforderung und Unfreundlichheit, wie solche thun, die nur spenden, um von den Menschen gesehen zu werden, aber nicht an Gott und an den jüngsten Tag glauben. Diese sind wie ein Kiesel, auf dem etwas Erde liegt; trifft ihn ein Regenguß, so läßt er ihn hart. Sie haben nichts von dem, was sie wirken . . .

Die aber ihre Güter ausspenden aus Verlangen, Gott wohlzugefallen und ihre Seele zu befestigen, solche sind wie ein Garten auf einem Hügel: trifft ihn ein Regenguß, so bringt er seine Früchte doppelt . . .[1]).

Die Praxis des Almosengebens machte schon zu Lebzeiten Mohammeds die Entwicklung vom Freiwilligen zum gesetzlich Geregelten durch. Lange Zeit blieb das Maß des zu Gebenden jedem selbst überlassen; ferner konnte man geben, was man wollte, bald Geld [2]), bald Produkte [3]). Auch stand es in jedes Belieben, seine Gaben offen oder geheim zu spenden [4]). Dadurch verliert die Ansicht [5]) an Wahrscheinlichkeit, daß der Prophet von Anfang an das Amt eines Einsammlers und Vermittlers der Gaben bekleidet habe. Vor allem blieb noch nichts an seinen Händen kleben, wie er denn in Mekka auch noch jeden irdischen Lohn für seine Lehrbemühungen als seiner unwürdig ablehnte [6]). Erst als der Islam staatliche Formen annahm, kam das Bestreben auf, die nach allen Seiten zerstreut gespendeten Gaben zu einem Strome zusammenzufassen und diesen dann der Staatskasse zuzuleiten, mit anderen Worten, die Almosen in Steuern umzuwandeln. Den Anlaß hierzu boten die kostspieligen Kriegsunternehmen, in die

[1]) Vgl. auch 2, 174. [2]) 2, 264. — [3]) 2, 269.
[4]) 14, 36 u. öfters.
[5]) Von mir Band I, S. 26 geäußert.
[6]) 42, 22; 11, 31 u. s. w.

Mohammed sich von Medina aus einließ; zur Deckung ihrer Kosten wurde der Gemeinde jetzt häufig und dringend ans Herz gelegt, „Almosen für Gott“ zu spenden oder ihm ein „verzinsbares Darlehen“ vorzuschießen [1]):

64, 17. Wenn ihr Gott ein schönes Darlehen vorstreckt, so giebt er es euch verdoppelt wieder und verzeiht euch (eure Sünden); denn Gott ist dankbar und milde [2]).

2, 263. Die, welche ihre Habe hingeben an Gottes Sache, gleichen einem Samenkorn, das sieben Ähren hervorbringt, deren jede hundert Samenkörner enthält . . .

Solche und andere Gaben, z. B. die. welche der Prophet sich für Privataudienzen zahlen ließ [3]), wurden unter Staatsverwaltung gestellt. Aber während in der Stadtgemeinde gewisse Kreise die Neuerung des Gottesalmosens bekämpften [4]) und lieber am alten Begriff der Privatwohlthätigkeit festhielten, sah Mohammed bei neubekehrten Stämmen schon eine andere Almosenpraxis vor. Kaum daß ihnen die Pflicht die Armenabgaben zu leisten gepredigt worden war, so schickte er ihnen auch schon Beamte zu, die dieselben erhoben und geraden Wegs der Staatskasse zuführten. Bald nach der Schlacht von Ḥonain läßt sich auch der Koran darüber vernehmen, daß die Privatalmosen und Kriegsabgaben zu einem Begriffe zusammenzufassen seien:

9, 60. Die Almosen (ṣadaqât) sind nur für die Armen und Dürftigen, für die Almoseneinnehmer, für die (Gegner), welche man sich günstig stimmen muß, ferner für den Loskauf der Gefangenen, für arme Schuldner, für Zwecke des Glaubenskrieges und für Reisende nach Anordnung Gottes; Gott aber ist allwissend und allweise.

Es war dem Propheten aber nicht mehr beschieden, für das, was somit der Idee nach eines geworden war, auch eine einheitliche Form der Erhebung einzurichten, und so trat das Almosen in die nachkoranische Zeit unter zwei nicht genügend abgegrenzten Formen über: als Privatalmosen und als Staatssteuer.

---

[1]) Vgl zu diesem Ausdrucke Prov. cap. 19, 17: Es leiht dem Ewigen, wer gegen den Armen mildthätig ist — wozu Rabbi Jochanan bemerkt: Wenn dieser Vers nicht geschrieben stände, sagen könnte man es nicht. Vgl. Wünsche, Babyl. Talm. II, 2, S. 130.

[2]) Vgl. 57, 17. — [3]) 58, 13 f. — [4]) 9, 80.

Jede von ihnen konnte je nach Zeit und Bedürfnis stärker betont werden, zusammen aber bildeten sie eine Institution, durch die im Islam jeder Zeit eine opferwillige Gesinnung lebendig erhalten worden ist.

Mit der Mahnung, keine unnützen Reichtümer aufzuhäufen, geht schon früh Hand in Hand ein Verweis gegen zwecklose Verschwendung. So sagt Sure 80, 6 f.:

Er (der Reiche) spricht: Ich habe unermessenes Gut verthan; — glaubt er aber, daß keiner ihn beobachte?

In der Folgezeit wird sowohl die überschwängliche Wohlthätigkeit [1]), als auch die Verzettelung der Habe in Prozessen [2]) und gewagten Spekulationen [3]) — Handel ausgenommen — untersagt. Nur solche, die die Mitte zwischen den beiden Extremen, Geiz und Verschwendung, einzuhalten wissen [4]), die „ihren Geberarm weder zu sehr ruhen lassen noch zu weit ausstrecken" [5]), sollen im Sinne Gottes handeln.

Einen Anhang zum dritten und vierten Gebote bildet das fünfte über das Verhalten der Eltern zu ihren Kindern. Hierfür wird jedoch kein allgemeiner Grundsatz aufgestellt, so daß nicht zu entscheiden ist, ob Mohammed mehr ein Pflichtverhältnis oder das der Liebe befürwortet, sondern es wird nur ein einziger Mißbrauch verboten, der im arabischen Heidentume anstandslos unter die Rechte der Eltern gezählt worden war: die Sitte, die eigenen Kinder töten zu dürfen. Die Motive zu dieser barbarischen Sitte dürften bald profaner, bald sakraler Natur gewesen sein. Von jenen erwähnt der Koran zwei, Furcht vor Verarmung [6]), die Mohammed durch Hinweis auf die alles umfassende Fürsorge Gottes entkräftet, und Widerwillen gegen das Überwiegen des weiblichen Geschlechts in der Familie [7]), wobei man die überflüssig erscheinenden Mädchen mit rücksichtsloser Grausamkeit zu verscharren pflegte [8]). Dieser Gebrauch wird ohne weitere Begründung untersagt. Daß aber auch religiöse Motive bei der Kindertötung mitspielten, scheint aus Sure 6, 138 hervorzugehen, wo bei Gelegenheit von Angriffen gegen die den Göttern geweihten Früchte und Tierabgaben gesagt wird:

Desgleichen haben vielen von den Götzendienern ihre

---

[1]) 17, 28. — [2]) 2, 184. — [3]) 4, 33. — [4]) 25, 65. — [5]) 17, 31. — [6]) 17, 33. — [7]) 16, 60 f. — [8]) 81, 8 f.

Götzen die Tötung der eigenen Kinder als verdienstlich vorgespiegelt, um sie ins Verderben zu stürzen und ihre religiösen Ideen zu trüben. Wollte aber Gott, so thäten sie es nicht; darum laß sie und ihren Trug!

Hiernach wäre die Kindertötung wohl auch als ein Akt des heidnischen Opferwesens angesehen[1]) und in diesem Zusammenhange vom Koran verdammt worden.

Gebote über das Verhalten gegen ferner stehende Menschen; Gebot 6–12.

Das sechste Gebot des Islams verbietet in einer Formulierung, die stark an das sechste des alten Testamentes anklingt, die Unzucht. Was darunter zu verstehen ist, läßt sich besser für die medinische als für die mekkanische Periode darthun. In dieser wird dem Begriffe der Unzucht nie eine genauere Erklärung angefügt, und in Sure 70, 29 (= 23,5), wo denen die Seligkeit versprochen wird, „die ihre Scham hüten", erregt der darauf folgende Vers „außer gegenüber ihren Gattinnen und Sklavinnen, deshalb sollen sie nicht zu tadeln sein", schon aus äußeren Gründen den Verdacht späterer Einfügung [2]).

Wenn aber Mohammed und seine Gefährten in Mekka sich mit einer Frau begnügten, so darf man wohl daraus die Vermutung ableiten, daß ihnen die Vielweiberei als unmoralisch erscheinen mochte.

In medinischen Suren wird unter Unzuchttreiben deutlich jeder außereheliche Geschlechtsumgang sowohl für Mann wie Weib verstanden. Dabei gilt als Ehe vor allem der Kontrakt, den der Ehemann mit dem Walî (Vater oder Vormund) seines Weibes abschliesst, wodurch letzterer das Weib in den Besitz des Mannes übergehen läßt, wenn an sie als Aussteuer eine bestimmte Zahlung (aǵr oder ṣaduqa) entrichtet worden ist. An diese aus dem Heidentume übernommene Form der Eheschließung heftet der Koran noch einige einschränkende Bedingungen. Die Heirat wird solchen Personen verboten, die in zu nahem Grade der Verwandtschaft zu einander stehen:

---

[1]) Einige Fälle von Kinderopfern im alten Arabien siehe bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 112 f.

[2]) Vgl. was S. 8 f. über die mit der Partikel illâ eingeleiteten späteren Einschaltungen gesagt ist.

4, 26—28. Heiratet nicht solche Weiber, die schon Gattinnen eurer Väter waren (auser es sei schon in der früheren Zeit geschehen); denn solches ist schändlich, häßlich und gegen die Religion.

Verboten sind euch Heiraten mit euern Müttern, Töchtern, Schwestern, Vaters- und Mutterschwestern, Nichten, Nährmüttern, Milchschwestern, Müttern eurer Weiber und Stieftöchtern, soweit sie bei euch leben und von solchen eurer Frauen stammen, denen ihr schon beigewohnt habt; war dieses noch nicht der Fall, so ist die Ehe mit ihnen nicht Sünde; ferner sind euch verboten die Gattinnen eurer leiblichen Söhne und zwei Schwestern (außer es sei schon in der früheren Zeit geschehen). . . . endlich verheiratete Frauen, solche ausgenommen, die ihr als Sklavinnen besitzt. Das ist für euch göttliche Vorschrift.

Diesen Hinderungsbestimmungen darf man nach 5, 7 auch noch die der widernatürlichen Unzucht hinzufügen.

Als weitere Bedingung der islamischen Ehe wird Gleichheit des Glaubens von beiden Teilen gefordert:

2, 220. Heiratet keine heidnischen Weiber, so lange sie nicht gläubig geworden sind; denn besser ist eine gläubige Sklavin, als eine ungläubige Freie, selbst wenn sie euch mehr gefällt. Gebt auch eure Töchter nicht heidnischen Männern, solange diese nicht gläubig geworden; denn besser ist ein gläubiger Sklave, als ein ungläubiger Freier, selbst wenn er euch mehr gefällt.

Dagegen ist es dem Muslim erlaubt, Jüdinnen und Christinnen zur Ehe zu nehmen, da diese unter die Bekenner einer geoffenbarten Religion gehören [1]). Von weiteren Bedingungen und Formalitäten weiß der Koran nichts zu sagen; vor allem fehlen solche, durch die der Ehe eine religiöse Weihe verliehen würde [2]).

---

[1]) 5, 7.

[2]) Die von Wellhausen (Die Ehe bei den Arabern, Nachr. d. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1893 S. 433) beigebrachten Gegengründe aus dem Koran vermag ich nicht anzuerkennen; denn unter den „kalimât", die Adam nach dem Sündenfalle von Gott empfangen haben soll (2, 35), wird kein Unbefangener etwas anderes als ein göttliches Kitâb, die Berufung zum Propheten verstehen, und die Phrase „sie (die Ehefrauen) nahmen von euch ein festes Gelöbnis" (4, 25), sagt nichts davon, daß dieses Gelöbnis im Namen Gottes und der Religion gegeben sei. Von religiösen Formeln bei der Eheschließung redet erst die Tradition, woraus man vielleicht schließen darf, Mohammed habe in späteren Jahren, angeblich bei der Abschiedswallfahrt, dem Ehebunde die religiöse Weihe erteilt.

Das Weib gilt als der gebundene Teil; sie steht eine Stufe unter dem Manne [1]), ist stets an einen Gatten gekettet und gilt als dessen Besitz oder (nach 2, 223) Acker. Der Mann aber hat zu seiner Oberstellung noch die Freiheit, sich mehrere Gattinnen zu gleicher Zeit zu nehmen. Die Hauptbestimmung hierüber erfolgte einige Monate [2]) nach der Niederlage von Oḥod, als dem Propheten die Aufgabe zufiel, die Waisen der Gefallenen unterzubringen, sodann auch womöglich ihre Witwen in der Gemeinde wieder zu verheiraten. Aus dieser Doppelpflicht erklärt sich die Fassung folgender Koranstelle:

4, 3. Fürchtet ihr, den Waisen [über die ihr als Vormünder gesetzt seid] Abbruch thun zu müssen, so heiratet zwei, drei oder vier Weiber, wie es euch gut dünkt; fürchtet ihr aber, ihren Ansprüchen nicht gerecht werden zu können, so nehmt nur eine einzige oder heiratet eure Sklavinnen.

Die Vorschrift des Vierweibersystems ist demnach in einer Form niedergelegt, aus der sich für begüterte Leute leicht eine weitergehende Freiheit der Ehe ableiten lassen konnte, wie denn Mohammed selbst und mancher der späteren Herrscher sich nicht scheute, darüber hinauszugehen.

Die Freiheit der Ehe wird für den Mann noch stark erweitert durch die Erlaubnis, gläubige Sklavinnen in unbeschränkter Zahl zu heiraten:

4, 29 f. Wem von euch sein Vermögen nicht erlaubt, legitime, gläubige Weiber zu heiraten, der nehme Sklavinnen . . . heirate sie mit Erlaubnis ihres Herrn und bringe ihnen ihre Morgengabe, wie es recht ist; doch müssen sie ehrbar sein, nicht im Rufe der Unzucht stehen und sich keine Buhlen halten. . .

. . . Hiernach mag handeln, wer von euch fürchtet sonst auszuschweifen; besser aber ist es für euch, ihr enthaltet euch ihrer.

Noch weiter aber dehnte Mohammed den Begriff von Ehe aus, ja hob ihn nach unseren Begriffen ganz auf, wenn er den Männern Heiraten auf beliebige Zeit gestattete unter der einzigen Bedingung, daß sie für die Befriedigung ihrer Lust einen bestimmten Lohn an das Weib zahlten, der dann als Morgengabe angesehen werden sollte:

---

[1]) Vgl. 2, 228; 4, 38.

[2]) Denn nach 2, 134 mußten Witwen nach dem Tode ihrer Männer wenigstens 4 Monate und 10 Tage ledig bleiben.

4, 28. . . . Außerdem ist euch noch erlaubt, für euer Geld euch Weiber zu verschaffen, mit denen ihr ehelich und ohne Unzucht leben könnet; doch gebt ihnen für das, was ihr von ihnen genießt, ihren Lohn, den verabredeten Satz und darüber hinaus nach eurem Belieben, was ihr gütlich abmacht.

So besteht das „feste Bündnis“ [1]) und „das Band der Ehe“ [2]) in Wirklichkeit nur für das Weib, der Mann ist in seinen Begierden dadurch kaum beschränkt. Die bevorzugte Stellung des Mannes hat auch noch zur Folge, daß er mit Leichtigkeit sich von unliebsamen Frauen scheiden kann; doch würde die Aufzählung der Einzelbestimmungen hierüber wie über manches Andere im Eherechte des Islams an dieser Stelle zu weit führen.

Das siebente Gebot spricht die Unverletzlichkeit des Menschenlebens aus: Tötet nicht die Seele, welche Gott geweiht hat. Diese Weihe oder Unverletzlichkeit muß als uranfänglich von Gott mit der Menschenseele verbunden gedacht werden, im Gegensatz zu den Seelen anderer Lebewesen, deren Schonung von Gott nicht vorgesehen ist. Ausnahmen vom Verbote des Tötens sollen nur dann zulässig sein, wenn ein Recht dafür besteht, und hierunter kann für die mekkanischen Suren nur das durch altarabische Rechtsauffassung geheiligte jus talionis für begangenen Mord verstanden werden. Nähere Bestimmungen über die Grenzen, in denen sich die Blutrache zu bewegen habe, geben erst die medinischen Suren:

2, 173 f. O ihr Gläubigen, vorgeschrieben ist euch die Blutrache für Getötete: ein Freier für einen Freien, ein Sklave für einen Sklaven, ein Weib für ein Weib. Wem aber von Seiten seines Bruders etwas erlassen wird, der soll demgemäß behandelt und mit Milde bestraft werden.

Solches ist eine Gesetzeserleichterung und ein Gnadenakt seitens eures Herrn; wer sich hiergegen vergeht, soll streng bestraft werden [3]).

Es haftet somit auch nach islamischem Rechte die Blutschuld nicht allein an der Person des Mörders, sondern auch an dessen ganzem Stammesanhange, und die Rache richtet sich im Grunde gegen diese Gemeinschaft. Später unterscheidet Mohammed noch zwischen Bestrafung für vorsätzlichen und unvorsätzlichen

[1]) 4, 25. — [2]) 2, 236.

[3]) Vielleicht ist das Letzte zu übersetzen: Wer aber ein anderes Mal sich (durch Tötung) vergeht, soll nach der Strenge bestraft werden.

Mord innerhalb der gläubigen Gemeinde. Auf ersterem ruht die ewige Höllenstrafe [1]), und, was als selbstverständlich vorausgesetzt wird, die Anwendung der früher festgesetzten Rachepflicht. Bei unvorsätzlicher Ermordung werden mehrere Fälle unterschieden [2]): Geschieht der Mord in der Gemeinde, so soll der Thäter zur Sühne einen Sklaven freilassen und den Angehörigen Bußgeld zahlen, falls dieses nicht erlassen wird; ist der Gläubige, der getötet worden ist, ein Angehöriger eines feindlichen Stammes, so genügt für den Töter die Befreiung eines Sklaven; gehört er aber einem verbündeten Stamme an, so erfolgt die Ahndung wie beim Mord innerhalb der Gemeinde.

Außer den Fällen, wo das Rachewerk die Tötung verlangt, setzt der spätere Koran die Todesstrafe noch auf mehrere andere Vergehen fest. Er erlaubt dem Ehemanne, sein Weib, das durch vier Zeugen des Ehebruchs überführt worden ist, einzukerkern und verhungern zu lassen [3]); vor allem aber gebietet er, jeden Heiden, der sich nicht bekehren will, als todeswürdigen Verbrecher zu verfolgen:

2, 187. Tötet sie, wo ihr sie findet . . . Ärgernis ist schlimmer als Tötung [4]).

Das achte Gebot stellt die Pflichten der Vormünder gegen die ihnen anvertrauten Waisen fest. Schon sehr früh hat Mohammed, wahrscheinlich in Erinnerung an die eigene elternlose Jugend, die unfreundliche Behandlung der Waisen gerügt [5]) und die Reichen zur Linderung ihrer Not angespornt [6]). Wie er sodann später in Medina erklärt, soll die Brüderlichkeit das Band zwischen Vormund und Mündel sein und das Wohlthun den Grundzug der Waisenpflege bilden [7]). Vom Ende der mekkanischen Periode an wird besonders die gerechte Verwaltung der Güter unerwachsener Waisen in den Vordergrund gestellt, worüber nach der Oḥodschlacht angesichts der vielen Hinterbliebenen von gefallenen Kämpfern eine Regelung bis in die Einzelheiten erfolgt [8]). Hier-

[1]) 4, 95. — [2]) 4, 94. — [3]) 4, 19.

[4]) Mohammed kennt sowohl die jüdische wie auch die christliche Auffassung der Rache. Von jener sagt er 5, 49: Wir verordneten ihnen in der Thora: Seele um Seele, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn, für alle Wunden Wiedervergeltung; wer aber dafür mit Almosen genug thut, dem soll Verzeihung zu Teil werden. Daneben wird das christliche Gebot des Verzeihens einmal erwähnt.

[5]) 107, 2; 93, 9. — [6]) 90 14 f. — [7]) 2, 218 f. — [8]) 4, 2—11.

nach sollen, so lange die Waisen noch unmündig sind, ihre Güter unter der Verwaltung der Vormünder stehen, die von ihnen nichts nehmen dürfen, als was zur Nahrung und Kleidung des Mündels erforderlich ist; nur notorisch Arme sollen das Recht haben, für sich ein Geringes vom Gute ihrer Mündel zu verwenden. Im übrigen gilt die Drohung: „Wer Waisengüter in ungetreuer Verwaltung verzehrt, der frißt Feuer in seinen Leib und wird in der Höllenglut braten." Hat der Vormund die Überzeugung erlangt, daß sein Mündel die nötige Lebenserfahrung (ruschd) besitzt, um zu einer Heirat schreiten zu können, so muß er ihm die Güter, wie er sie einst übernommen, unvermischt und unvermindert wieder ausliefern und solches durch Zeugen verbürgen lassen.

Das neunte Gebot ist von umstrittener Deutung: die Übersetzer erblicken darin die allgemein gefaßte Mahnung, seinen Versprechungen und Verpflichtungen [1]) nachzukommen [2]). Jedoch ist damit etwas viel Spezielleres von Mohammed beabsichtigt. Die Parallelstelle S. 6, 153 hat einen genaueren Wortlaut: „Erfüllt den Vertrag Gottes". Was hiermit gesagt sein soll, ergiebt sich mit Sicherheit aus medinischen Surenstellen [3]). Der Eintritt in die Gemeinde fand nämlich durch eine Zeremonie statt, die die Form eines Rechtsvertrages zwischen dem Neugläubigen und Gott bezw. seinem Propheten nachahmte. Beide Teile gelobten eidlich die Erfüllung gewisser Bedingungen; der Gläubige versprach die Gesetze des Islams zu beobachten:

60, 12 . . . Neben Allah keine andere Götter zu setzen, weder zu stehlen noch Unzucht zu treiben, seine Kinder nicht zu töten, nicht Lug vorzubringen , . . . und in billigen Dingen dir (dem Propheten) nicht entgegen zu handeln;

---

[1]) Hiergegen spricht aber der Umstand, daß immer nur von „dem 'ahd" geredet wird, und der Plural dieses Wortes im Koran garnicht vorkommt.

[2]) Baiḍâwî kommt dem rechten Sinne schon näher, wenn er erklärt: Erfüllet dasjenige, was Gott an Leistungen mit euch ausgemacht hat, oder was ihr mit ihm ausgemacht habt.

[3]) Die Ausführungen von A. Müller über „Gottes Bund" (in Rückerts Koranübersetzung, Anm. zu **16,** 93) sind ganz verfehlt. Er möchte darin entweder einen Bund sehen, den die Mekkaner im Namen Gottes mit irgend welchen Leuten geschlossen haben könnten, oder lieber noch die Bündnisverträge, wodurch in der Vorzeit die verschiedenen Geschlechter der Qoraischiten sich zu einer einheitlichen Gemeinde zusammenthaten.

Gott aber leistete Gewähr für eine ewige Belohnung im Jenseits:

9, 112. Gott hat von den Gläubigen Gut und Blut erkauft für den Preis, daß ihnen das Paradies zu Teil werden solle; . . . und wer hält seinen Vertrag getreuer als Gott?

Diese scheinbar rein religiöse Zeremonie, deren Ursprung schon ziemlich hoch in die mekkanische Periode hinaufreichen dürfte[1]), führte jedoch auch wichtige politische Folgen nach sich: sie sollte alle Gläubigen wie zur Einheit des Glaubens, so auch zur Gemeinschaft eines Rechtsverbandes vereinigen und von allen trennenden Stammesunterschieden befreien. Diese Absicht läßt der Koran schon deutlich in Mekka durchblicken:

16, 93–96. Haltet den Vertrag Gottes, nachdem ihr ihn geschlossen habt, und trennt nicht die Eide auf, nachdem ihr sie abgelegt; ihr habt Gott über euch zum Bürgen gesetzt, und er weiß, was ihr thut;

Und seid nicht wie ein Weib, das ihr Gespinnst zu Fetzen reißt, nachdem es stark gemacht war, indem ihr eure Eide zu Verdächtigungen unter einander benutzt, als sei ein Stamm mächtiger als der andere . . .

Falls aber Gott gewollt, so hätte er euch zu einem einzigen Stamme gemacht . . . .

So gebrauchet eure Eide nicht, um euch gegenseitig anzufeinden, wodurch der Fuß, der vorher feststand, zu gleiten beginnt, und ihr selbst die üble Folge davon kostet, daß ihr von Gottes Wegen ablenkt . . .

In medinischer Zeit erging daher der Mahnruf zum Festhalten am Bunde Gottes zuerst an die Partei der sog. Munâfiq, die sich zwar religiös dem Propheten anschließen, politisch aber eigene Wege wandeln wollten:

2, 25. Die, welche den Gottesvertrag auflösen wollen und was Gott darin zu halten befohlen hat, abtrennen und dadurch Unheil auf der Erde stiften, diese gehen verloren.

Wenn Mohammed anfangs bescheiden genug war, um die

---

[1]) Schon Sure **70**, 34 (= **23**, 8) erwähnt als Eigenschaft der zur Seligkeit Bestimmten das Halten ihrer Verpflichtungen (amânât) und ihres Vertrages, was aller Wahrscheinlichkeit nach im Sinne von Gottesvertrag zu nehmen ist. Die Geschichtsschreiber erwähnen seine Schließung zuerst in der sog. ersten 'Aqaba vgl. Bd. I. S. 42.

Pflichten gegen Gott in den Vordergrund treten zu lassen, so sorgte er doch später, daß der ganze Vertrag sich zu einem Akte der Huldigung und Anerkennung seiner politischen Maßnahmen entwickelte. So ließ er sich auf dem Feldzuge nach Ḥodaibijja, als durchaus nicht die Religion, wohl aber das Gelingen eines wichtigen Kriegsunternehmens auf dem Spiele stand, von den Seinigen ein feierliches Gelöbnis der Treue ablegen und behandelte darauf im Koran diesen Akt ganz im Sinne des Gottesvertrags:

48, 10. Die, welche dir huldigten, huldigten nur Gott, seine Hand lag in ihren Händen; wer den Vertrag bricht, thut es sich zum Schaden, wer aber hält, was er Gott zugesagt hat, dem wird er großen Lohn zuteilen. [1])

Das zehnte Gebot predigt Redlichkeit im Geschäftsverkehr, besonders mit Maß und Wage, eine Mahnung, die in einer Handelsstadt wie Mekka wohl am Platze gewesen sein mag. Zuerst in Sure 83, 1—3 vorgebracht, taucht sie noch in vielen späteren Stellen auf, wo sie besonders auch als Evangelium des Propheten Scho'aib typisch geworden ist. [2]) In Medina wird dieses Verbot ergänzt durch Maßregeln gegen das Überteuern und Zinsnehmen (ribâ).

Der Prophet konstatiert zugleich einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Handelsgewinn (ribḥ) und Wucher; jenen hat Gott dem Menschen erlaubt, diesen als sündhaft verboten. Daher wird allen Wucherern als Werkzeugen des Satans der Krieg Got-

---

[1]) Was im Koran im allgemeinen über Zulässigkeit von Schwören sich findet, ist Folgendes: Der Sucht der heidnischen Araber unter Anrufung eines Gottesnamens eine Sache zu beteuern, tritt der Prophet sowohl durch Vermeidung jedes derartigen Schwures im Koran als auch in späterer Zeit durch ein striktes Verbot entgegen:

2, 226. Machet nicht Allah zur Grundlage bei eurem Schwören, gut und fromm zu sein und recht zu handeln unter den Menschen!

Nur beim Zeugeneide (schahâda) läßt er in manchen, wenn nicht in allen Fällen die Anrufung Gottes bestehen. So soll ein Ehemann, der gegen sein Weib den Vorwurf des Ehebruches erhebt und nicht die in solchem Falle geforderten vier Zeugen aufbringen kann, seinerseits vier Zeugeneide unter Anrufung Gottes schwören, daß er die Wahrheit spreche, und mit einem fünften auf sich selbst, falls er lüge, Gottes Fluch herabwünschen. Demgegenüber darf aber auch das beschuldigte Weib einen Entlastungseid bei Gott schwören, vgl. **24**, 6—9; ebenso sollen die Testamentszeugen bei Gott schwören, vgl. **5**, 105 f.

[2]) **26**, 181—183; **11**, 85 f; **7**, 83.

tes und seines Gesandten angekündigt. Geben sie ihr Gewerbe auf, so soll ihnen das Eigentumsrecht auf ihre ausgeliehenen Kapitalien gesichert bleiben; wenn nicht, so werden sie, wie wohl zu ergänzen ist, als verfallen angesehen. Da die Durchführung einer so einschneidenden Bestimmung das schnelle Zurückziehen vieler ausgeliehenen Gelder befürchten ließ, so wurden die Gläubiger ermahnt, unvermögenden Schuldnern die Darlehen zu stunden oder, was noch besser sei, als Almosen zu schenken. Als einziger erlaubter und sogar empfohlener Wucher wird bezeichnet, wenn der Muslim Almosen gäbe, da diese zu Gott gelangen, Zinsen tragen und dereinst doppelt an die Ausleiher zurückgezahlt werden. [1])

Gegen die Lüge als wissentliche Aussage einer Unwahrheit richtet der Koran kaum ein eigenes Verbot; denn der Ausdruck in Sure 33, 70: „Fürchtet Gott und redet gerade Rede“ dürfte vielleicht einen speziellern Nebensinn haben, der uns undeutlich geworden ist. Dagegen eifert das elfte Gebot kräftig gegen das Vorbringen von falschen oder nicht genügend begründeten Aussagen, die zur Schädigung anderer dienen könnten. Durch ältere wie jüngere Suren läßt sich dieses Gebot verfolgen; [2]) es richtet sich später sogar gegen Verleumdungen, die nur in Gedanken geschehen, und gegen das Anheften von Spitznamen (laqab) [3]). Sofern aus den Verleumdungen eine Schädigung der bürgerlichen Ehre erwachsen kann, wird gegen sie auch noch mit polizeilichen Strafen vorgegangen, z. B. gegen den unbegründeten Vorwurf des Ehebruches. [4])

Das zwölfte Gebot enthält die Mahnung zu demütigem Benehmen, wie es dem Geiste der mekkanischen Periode beim Harren und Bangen vor Gottes Gericht entsprach. Von dieser Demut soll das ganze Äußere der Gläubigen geregelt werden, sein Gesicht soll verachtungsvolle Gebärden meiden; der Gang gemessen, die Stimme nie zu laut sein [5]); wenn ein Thor, d. i. ein Ungläubiger,

---

[1]) 2, 246, 277 u. öfter. — [2]) 104, 1; 68, 11; 25, 72; 49, 6. — [3]) 49, 11 f.
[4]) 24, 4.

[5]) 31, 17f; 24, 30. Ähnliche Bestimmungen finden sich im Talmud, z. B.: Machet keine großen Schritte (Wünsche, Babyl. Talmud, I, S. 432) oder Der Mensch darf nicht vier Ellen mit aufgerichteter Gestalt gehen (Babyl. Talm. II, 1, S. 92).

einen Gläubigen anredet, soll die Antwort den Friedensgruß enthalten.[1]) Diese Regeln, die in Mekka noch ethischen Charakter tragen, dürften in Medina nur noch als Anstandspflichten betrachtet worden sein; das zeigen die mannigfachen Hinzufügungen, aus denen sich eine umständliche Etiquette für die Gläubigen herausbildete. Vor allem wurde dem Propheten gegenüber fast sklavische Unterwürfigkeit gefordert[2]) und dem weiblichen Geschlechte die unwürdige Abschließung von der Außenwelt durch Verhüllen und Absperren im Frauengemach aufgezwungen.[3])

Außerhalb des Rahmens der zwölf Gebote finden sich noch einige wenige Bestimmungen, die wohl mehr als Disziplinarvorschriften, denn als Sittengebote gelten sollen: so das Verbot des Diebstahls, des Weintrinkens und Maisirspiels.

Gegen ersteren vorzugehen finden die mekkanischen Suren noch nicht Gelegenheit; erst in der frühmedinischen Sure 60, 12 wird den Weibern, die zum Islam übertreten, unter anderem auch der Diebstahl verboten. Geraume Zeit später erfolgt dann die polizeiliche Maßregel:

5, 42. Dem Diebe und der Diebin haut ihre Hände ab zur Strafe für ihr Vergehen, als Züchtigung von Gott.

Das für den Islam charakteristische Verbot des Weintrinkens und im Anschluß daran das des Maisirspiels[4]) entwickelte sich in Medina erst allmählich zu seiner strengen Fassung. Mohammed war anfangs gewillt, diese zu den Freuden des altarabischen Lebens zählenden Gewohnheiten den Seinigen nicht geradezu zu untersagen;[5]) doch sprach er sich auf eine Anfrage über ihren Wert in warnendem Sinne aus:

2, 216. Sprich! In beiden liegt sowohl große Sünde als auch mancherlei Nutzen für die Menschen; die Sünde überwiegt aber noch ihren Nutzen.[6])

---

[1]) **25**, 64. — [2]) **33**, 53; **49**, 1 ff. — [3]) **33**, 33, 59.

[4]) Es war dieses ein Glücksspiel, wobei um die Stücke eines vorher geschlachteten Kamels Loospfeile geworfen wurden.

[5]) In Mekka hatte er das Weintrinken für so wenig anstößig gehalten, daß er es sogar unter die Paradiesfreuden aufnahm.

[6]) Unter dem Nutzen des Maisirspieles wird wohl zu verstehen sein, daß die Sitte von dem Gewinner es forderte, den Armen von dem gewonnenen Fleische mitzugeben, vgl. Huber, Über das „Maisir“ genannte Spiel der heidnischen Araber, S. 4.

Doch geraume Zeit später sah er beides mit strengeren Augen an und erließ nun die endgültige Bestimmung:

5, 92 f. O ihr Gläubigen, der Wein, das Maisirspiel, die Götzenbilder und die Orakelpfeile [1]) sind ein Greuel und stammen vom Satan; darum meidet solche! Vielleicht werdet ihr dann noch selig werden.

Der Satan möchte mit Wein und Maisirspiel nur Feindschaft und Haß unter euch stiften und euch vom Denken an Gott und vom Gebete abwendig machen. Werdet ihr euch nun davon abhalten lassen?

---

[1]) Gemeint sind die Pfeile, mit denen man auf eine dem altgermanischen Runenorakel ähnliche Weise das Schicksal zu erfragen pflegte.

Lehre von der Vollendung.

Auferstehung, Weltgericht, Paradies und Hölle.

Eschatologische Vorstellungen bilden einen der ältesten und notwendigsten Bestandteile der Lehre Mohammeds; ihre starke Betonung charakterisirt in besonderer Weise den Frühislam und begründet den stäten Weckruf zur Ergreifung des Heiles in der letzten Stunde der Welt. Ihre Bedeutung bleibt ihnen jedoch auch in der Zeit bewahrt, da die Frage nach dem pflichtmäßigen Verhalten in diesem Leben in den Vordergrund tritt, und noch in medinischer Zeit bedeuten sie die endgültige Vollendung des auf Erden zwischen Gott und den Menschen angebahnten Verhältnisses.

Die koranische Eschatologie gipfelt in vier Begriffen: Auferstehung, Weltgericht, Paradies und Hölle. In ihrer Gesamtheit weichen sie stark von denen der Vollendungslehre des Spätjudentums ab, indem sie besonders die auf Erhöhung des Volkes Israel zielende Idee der Vereinigung sämtlicher Juden, der lebenden wie der gestorbenen, zu einem Reiche, das der Messias[1]) gründen und regieren würde, gänzlich unberücksichtigt läßt. Auch in der Ausführung jedes einzelnen dieser Begriffe entfernt sich der Koran oft recht weit von dem entsprechenden jüdischen. Eine viel nähere Verwandtschaft aber bekunden sie zu den christlichen Anschauungen über die letzten Dinge, so daß man ziemlich sicher hierin die ältesten Einflüsse der christlichen Lehre auf die koranische erblicken darf.

Den Übergang der Menschen zu den Erscheinungen des Jenseits und der Vollendung bildet der Tod. Bestand das irdische Leben in der Vereinigung von Leib und Seele, so erlischt es bei der Trennung dieser beiden Teile, die vom Engel des Todes oder

[1]) Zwar findet sich der Name Messias in medinischen Suren, doch nur in Anwendung auf Jesus und seine geistige Oberherrschaft.

von Gott selbst[1]) nach Anordnung des himmlischen Buches vorgenommen wird. Während der Leib wieder zu Erde wird, kommt über die Seele, die man sich nach jüdischer Anschauungsweise in der Nähe Gottes aufbewahrt denken muß,[2]) ein Zustand teilweiser Bewußt- und Empfindungslosigkeit, die als Trunkenheit des Todes[3]) oder Todesschlaf gedeutet wird, über dessen Zeitdauer die Seele keine klaren Vorstellungen besitzt.[4]) Nur eine einzige Stelle läßt in dieser Zeit der abwartenden Ruhe die Bösen gleichsam im Traume eine Andeutung zukünftiger Strafe empfinden:

40, 49. Den Leuten Pharaos wird das Höllenfeuer morgens und abends vorgerückt; aber einst, wenn die Stunde kommt, werden sie hineingeschickt in die schlimmste Strafe.

Im Übrigen soll in diesem Zwischenstadium kein Unterschied zwischen Guten und Bösen gemacht werden.

Einen nicht ausgeglichenen Widerspruch enthält der Koran über die Verbreitung des Todes. Spätere Suren konstatiren häufig, daß jeder Mensch mit Notwendigkeit dem Tode erliegen werde, denn es heißt: Jede Seele schmeckt den Tod[5]), wir haben keinem verliehen, ewig zu leben.[6]) Andererseits aber wird nirgendwo gesagt, daß die von der Stunde des Gerichtes überraschten Menschen vor ihrer Aburteilung erst noch dem Tode anheim fielen; im Gegenteil, das Schauspiel der Totenerweckung geht vor den Blicken der entsetzten Lebenden vor sich.[7]) Dieser Widerspruch erklärt sich aus der Fortentwickelung der islamischen Lehre, indem in früherer Zeit das Weltgericht als ein in nächster Nähe befindliches Ereignis den Menschen angekündigt wurde, später aber seine Ankunft sich in immer unbestimmtere Zeit hinausschob, wobei der Gedanke an ein vorheriges vollständiges Aussterben der Menschheit nicht ausgeschlossen sein mochte.

Gilt die Todesstunde noch nicht als Zeitpunkt des Eintretens der ausgleichenden Gerechtigkeit, so ist dafür ein späterer allen Menschen gemeinsamer Termin eingesetzt, das Weltgericht, vom Koran teils einfach die Stunde genannt, teils wiedergegeben durch die bezeichnenden Ausdrücke: Tag der Auferstehung (qijâma), der Grabesöffnung (fatḥ), des Hervorgehens (ḫurûǵ), der Samm-

---

[1]) **39**, 43. — [2]) **39**, 43. — [3]) **50**, 18. — [4]) **30**, 54 f.; **20**, 103 f. — [5]) **29**, 57; **21**, 36; **3**, 182. — [6]) **21**, 35. — [7]) **99**, 3; **75**, 27.

lung (ǵam'), des Gerichtes (dîn), des Urteils (faṣl) und viele andere, woneben die orakelhafte Sprechweise der ältesten Suren von ihm als dem Klopfenden [1]), Hereinbrechenden [2]), Überfallenden [3]), Eilenden [4]) redet.

Gewaltige Ereignisse leiten den Gerichtsakt ein, indem die Welt, die für die Menschheit gemacht ist, deren Ende mit eigenen fundamentalen Umwälzungen begleitet. Das Signal hierzu wird ein gewaltiger Schlag (ṣâḫḫa, ṣaiḥa, zaǵra) oder Schall (râǵifa) geben, der später als Posaunenstoß [5]) oder Ruf [6]) eines Engels gedeutet wird. Alsdann gerät die Erde in bebende Bewegung [7]), die Berge schwanken gleich einer Wasserspiegelung oder laufen dahin wie Wolken [8]) und werden zu Staub zermalmt [9]), das Meer schwillt an und ergießt sich [10]), die Sonne beginnt sich um sich selbst zu drehen [11]), der Mond wird düster und spaltet sich [12]), die Sterne vergehen und stürzen zur Erde herab [13]), der Himmel endlich öffnet sich und enthüllt die Stätten der zukünftigen Welt den Augen der Menschen. [14])

Die spätmekkanische Zeit setzt unter die Vorzeichen des Gerichtes das Hervorbrechen der Völker Jâǵûǵ und Mâǵûǵ (Gog und Magog) aus ihren am Ende der Welt befindlichen Sitzen [15]) und das Hervorheben eines mysteriösen Tieres aus der Erde, das den Menschen ihren Unglauben vorhält. [16]) Diese Folge unerhörter Ereignisse erzeugt im Menschengeschlechte das Gefühl der tiefsten Furcht und löst alle Banden der bestehenden Verhältnisse:

32, 2. Dann vergißt die Nährende den Säugling, die Schwangere gebiert vorzeitig, und die Menschen siehst du wie trunken, obgleich sie nicht betrunken sind.

80, 34—37. Der Mann flieht von seinem Bruder, — seiner Mutter und seinem Vater, — seiner Frau und seinen Kindern; — denn jeden beschäftigt nur sein eigenes Schicksal.

---

[1]) **101**, 1. — [2]) **56**, 1. — [3]) **88**, 1. — [4]) **53**, 58. — [5]) **78**, 18; **74**, 8; **50**, 19 u. öfter. — [6]) **54**, 6; **50**, 40; **20**, 107. — [7]) **99**, 1; **73**, 14. — [8]) **78**, 20; **27**, 90. — [9]) **79**, 10; **73**, 14; **56**, 6. — [10]) **82**, 3; **81**, 6. — [11]) **81**, 1. — [12]) **75**, 8; **54**, 1. — [13]) **77**, 8; **81**, 2. — [14]) **81**, 11 f.; **78**, 19; **73** 18 u. s. w.

[15]) **21**, 96; **18**, 98, f. Der Zug entstammt der jüdischen Lehre, nach der durch diese Völker das Messiasreich zu Grunde gehen soll.

[16]) **27**, 84. Wie Mohammed zu dieser Anschauung kam, ist unklar. Die beiden Tiere in der Apokalypse Cap. 13, v. 1 u. 11 erscheinen als Werkzeuge des Bösen, während das des Korans in Gottes Auftrage auftritt und redet.

Inmitten dieser Szenen des Aufruhrs in der Natur, der Fassungslosigkeit der Menschen vollzieht sich an den vorher Gestorbenen des Menschengeschlechtes der Vorgang der Auferstehung: der Körper ersteht neu aus dem Moder, die Seele verbindet sich abermals mit ihm und die Erde giebt sie als lebendige Wesen von sich:

75, 26—30. Fürwahr, wenn die Seele in die Brust dringt, — und gefragt wird: Welcher Zauberer treibt sein Werk? — und man ahnt, daß dies die Trennung (vom Grabe) sei, — und sich Bein an Bein fügt, — dann geht zu deinem Herrn der Gang.

Diese Auferstehung von dem Tode bot den heidnischen Gegnern Mohammeds die beste Gelegenheit zu Einwürfen und Angriffen, deren Echo der Koran an ungemein vielen Stellen wiedergiebt. Wie können wir neugeschaffen werden, nachdem wir schon einmal Staub geworden sind? so lautete die beliebteste Frage an den Propheten. Die Erwiederung hierauf enthält bald den Hinweis auf die Allmacht Gottes, die Himmel und Erde geschaffen [1]), das Wunder der ersten Menschenschöpfung gewirkt habe [2]) ohne dadurch seine Kraft [3]) zu verbrauchen; bald aber sucht sie durch Gleichnisse aus der Natur diesen Vorgang als einen begreiflichen hinzustellen: [4])

7, 55: Er (Gott) ist es, der die Winde als Vorboten seiner Gnade entsendet, bis sie schwere Wolken aufsteigen machen, mit denen wir totes Erdreich tränken, Wasser hineindringen lassen und jegliche Frucht daraus hervorbringen: auf dieselbe Weise lassen wir auch die Todten wieder herauskommen [5]).

In medinischer Zeit wird dann noch von einigen Fällen wirklicher Totenbelebung geredet, die Gott an Menschen der Vorzeit ausgeführt haben soll: so an einem Unbenannten, der angesichts einer zerstörten Stadt Zweifel an der Auferstehung ihrer Bewohner äußerte, worauf Gott auf ihn einen hundertjährigen Schlaf kommen ließ und ihn

---

[1]) **17**, 101. — [2]) **20**, 5. — [3]) **56**, 7; **46**, 32.

[4]) Sehr beliebt sind bei den Talmudisten die Analogieen der Auferstehung mit natürlichen Vorgängen, z. B. mit dem Hervorkeimen des Samenkorns nach dem Regen, dem Gebären aus dem Schooße der Mutter, der Entstehung von Schnecken nach einem Regengusse, von Mäusen aus dem Erdboden u. a., vgl. Wünsche, Jerusal Talm. S. 22, Babyl. Talm. I, S. 33 u. ö., dazu auch I Korintherbrief Cap. 15, 35 ff.

[5]) Wiederholungen desselben Gleichnisses siehe **50**, 11; **43**, 10; **35**, 10 **30**, 49; **22**, 5.

dann „zum Zeichen für die Menschen“ wieder ins Leben rief. [1]) Auch um das Herz Abrahams zu beruhigen, soll Gott diesem einmal Macht gegeben haben, vier zerstückelte Vögel durch bloßen Zuruf ins Leben zurückzurufen [2]).

Wenn die vorbereitenden Ereignisse in der Natur und im Menschenleben vor sich gegangen sind, dann beginnt das eigentliche Weltgericht. Auf dem von acht Engeln getragenen himmlischen Throne [3]) enthüllt sich Gott den irdischen Blicken, wobei Scharen von Engeln [4]) in Reihen geordnet ihn umschweben. Ihm entgegen wenden sich sodann die auf weitem Plane [5]) versammelten Menschen [6]), stürzen auf die Kniee und wagen nicht die Augen zu erheben. [7])

Das Gericht besteht nach der Darstellung der ältern Suren fast nur in der Öffnung des himmlischen Buches [8]), worin der Bestand aller menschlichen Thaten in untrüglicher Weise aufgeschrieben steht, und weiter in der Mitteilung des Urteils. In der Form eines Schriftstücks wird jedem ein Verzeichnis dessen, was sich auf ihn bezieht, eingehändigt, damit er es selbst vorlese [9]) und seiner Thaten noch einmal ansichtig werde [10]); wem es in die rechte Hand gelegt wird, der liest zugleich das Maß seiner Belohnung, wer es in die Linke bekommt, erkennt daraus das Urteil seiner Verdammung. [11]) Aus jenen bildet sich nun eine Gruppe zur Rechten Gottes, aus diesen eine zur Linken [12]); aus den auserlesensten Frommen aber setzt sich eine dritte Schar zusammen, die in nächster Nähe Gottes ihren Platz erhält. [13])

---

[1]) Nach A. Müller (ZDMG, 42, S. 80) ist der Unbenannte mit Ebedmelek, dem Freunde des Jeremias, zu identifizieren, von dem ein ähnliches Abenteuer im äthiopischen Baruchbuche enthalten ist; dieses aber stände nach M. Schreiner (ZDMG, 42, S. 436 ff.) mit der talmudischen Erzählung vom Schlafe Choni's, des Kreiszeichners, in Verbindung.

[2]) 2, 262. Die Erzählung scheint späterer Zusatz zum Vogelopfer Abrahams (Gen. Cap. 15, 9 ff.) zu sein, ist jedoch bei den Talmudisten nicht nachweisbar.

[3]) 69, 27. — [4]) 89, 23; 78, 38. — [5]) 79, 14. — [6]) 18, 46; 14, 44. — [7]) 45, 27; 88, 1. — [8]) 88, 10. — [9]) 69, 90; 17, 15. — [10]) 81, 14.

[11]) 69, 19 ff.; 17, 73 Die mysteriösen Worte 'Ilijjûn und Siggîn, womit in Sure 83 die Urteilsschriften der Guten und Bösen bezeichnet werden, vermag ich nicht zu deuten. Wahrscheinlich verband Mohammed selbst keinen klaren Begriff mit ihnen.

[12]) 90, 18 f.; 50, 8 f — [13]) 56, 10 f.

Aus diesem einfachen Vorgange macht der spätere Koran ein dramatischeres Gemälde. Eine Wage wird aufgestellt [1]) und alles Geschehene von Gott darauf gewogen. Wessen Wagschale voll und schwer wird, der ist zur Seligkeit bestimmt; bei wem sie aber leicht bleibt, zur Verdammnis. [2]) Sodann werden die Verdammten beginnen, Entschuldigungen für ihr Thun vorzubringen; [3]) doch die Propheten und Bekenner, die einstens unter ihnen geweilt hatten, werden sie durch das Zeugnis der Wahrheit überführen und sie zum Schweigen bringen [4]), umsomehr als auch ihre eigenen Glieder, die sie zu Werkzeugen der Sünde gemacht hatten, gegen sie zeugen. [5])

Die spätmekkanische Zeit, die in den Genien Seitenstücke zu den Menschen erblickte, mußte das Weltgericht auch auf jene ausdehnen. [6]) Angesichts ihrer erhebt Gott gegen die Götzendiener unter den Menschen seine Stimme und frägt, wo denn nun seine Mitgötter seien; [7]) die Genien aber läßt er Zeugnis ablegen, daß die Menschen aus freien Stücken in die Irre gegangen seien. [8])

Dem Urteile folgt unverzüglich die thatsächliche Belohnung und Bestrafung. Der Anteil der Gerechten besteht in der Erwerbung ewiger Freuden und ewigen Friedens. Zum Genusse der Freuden werden sie in „den Garten", d. i. Eden [9]) oder das Paradies [10]), versetzt, der auf ragender Bergeshöhe gedacht ist [11]). Dort sprudelt ein lebendiger Quell, um ihn herum stehen Thronsessel mit Kissen bedeckt auf prächtigen Teppichen [12]) Hier sitzen die Seligen mit freudigglänzenden Gesichtern, angethan mit Gewändern von grünem Sundus und Atlas, mit silbernen Spangen geschmückt und trinken teils das Naß der Quelle, das mit kostbaren Essenzen, Tesnîm und Kâfûr, gemischt ist, oder genießen köstlichen Wein

---

[1]) Einmal wird sie schon in früherer Zeit erwähnt, vgl. **101**, 5 f.

[2]) **23**, 104 f.; **21**, 48; **7**, 7 f. — [3]) **40**, 54. — [4]) **39**, 69; **16**, 91.

[5]) **24**, 24; vgl. auch **17**, 38. Die Ansicht entstammt dem Judentume, vgl. Wünsche, Babyl. Talmud, I, S. 433.

[6]) Vgl. **55**, 39 ff.; **25**, 18. — [7]) **28**, 62; **16**, 29.

[8]) Daß alle Genien endlich zur Hölle verdammt würden, sagen nur späte Suren, vgl. **6**, 128, während die frühere Zeit unter ihnen Gute und Böse annimmt, vgl. **72**, 11.

[9]) Zuerst **40**, 8. — [10]) **23**, 11; **18**, 107. — [11]) **88**, 10 vgl. Ephräm, de paradiso Eden, 1, str. 4, 5.

[12]) **88**, 12—16.

aus moschusversiegelten Krügen; den Hunger stillen sie mit Obst und Trauben, die von schattigen Bäumen sich zu ihnen herabneigen; von einem zum andern gehen geschäftig ewig lebende Diener, schön wie hingestreute Perlen.[1])

Die früher erwähnte Teilung der Seligen in Gute und Ausgezeichnete bedingt keinen größeren Unterschied in ihrer Belohnung; wenn jene außer den genannten Wonnen noch Wein, „der weder Kopfschmerzen noch Krankheit hervorbringt", Fleisch von Vögeln, wie ein jeder es sich wünschen mag, und endlich gazellenäugige Jungfrauen (ḥûr), rein wie Perlen in Muscheln, zuteil werden, so erfreuen sich die andern nicht minder im Schatten von dornenlosen Sidrabäumen und Akazien am Genusse von fließendem Wasser und Früchten der Bäume, am Besitze von jungfräulichen Genossinnen, denen Gott ewige Jugend zugeteilt hat.[2])

Während die bedienenden Jünglinge in späteren Suren in Engel umgewandelt werden,[3]) erscheinen die Paradiesjungfrauen, bei denen infolge des Streites über das Geschlecht der Engel diese Wandlung nicht vorgenommen werden konnte, zwar auch als reine Wesen[4]), doch mit der ausgesprochenen Bestimmung, den Seligen als Gattinnen zu dienen.[5]) Da so die Paradiesfreuden fast alle nur für Männer Wert haben, so kann man sich fragen, welches der Freudenanteil der gläubigen Weiber und Kinder sei, deren Eintritt in den gleichen Paradiesgarten an mehreren Stellen auch behauptet wird.[6]) Ihnen wird der Friede genügen müssen, der die Seele eines jeden Paradiesbewohners umfängt,[7]) jeden Haß und Neid daraus entfernt,[8]) sich in frommen Reden und Gebeten wiederspiegelt, jedes thörichte oder beleidigende Wort fern hält und im Gruße Gottes an die Gläubigen sowie dieser unter einander einen endlos tönenden Ausdruck erhält.[9])

---

[1]) Dieses Gemälde ergiebt sich aus der Zusammenfassung der in zahlreichen Suren, z. B. 88, 83, 77, 76, 46 u. a., zerstreut vorkommenden Züge.

[2]) Vgl. **56**, 11 ff.; auch die Aufzählung der Paradiesfreuden in **55**, 46 ff. kann auf die Zweiteilung der Gerechten bezogen werden.

[3]) **21**, 103; **13**, 23. — [4]) **2**, 23. — [5]) **52**, 20; **44**, 54; **2**, 23; **3**, 13; **4** 60. — [6]) **13**, 23; **4**, 123; **9**, 73. — [7]) **89**, 27. — [8]) **15**, 47; **7**, 41. —

[9]) **39**, 73; **36**, 58; **13**, 23. Die Phantasie Mohammeds dürfte bei der Beschreibung der Paradiesfreuden stark durch Erinnerungen an die Bilder vom Paradiese befruchtet sein, die Ephräm der Syrer in seinem Hymnenzyklus über das Paradies gebraucht, wobei jedoch dessen Versuch, die irdischen

Daß das höchste Glück der Paradiesbewohner in dem Anschauen des Antlitzes Gottes bestehe, wie die spätere islamische Theologie mit Vorliebe behauptet,[1] kann nur künstlich in den Koran hineingedeutet werden. Zwar wird einmal eine gewisse Verbindung der Guten mit Gott behauptet:

54, 55 f. Die Gottesfürchtigen werden in Gärten bei Flüssen wohnen — am Orte der Gerechtigkeit, bei einem mächtigen Herrscher;

und dem entsprechend werden auch die Bösen einmal als von ihrem Herrn geschieden bezeichnet[2]; doch ist das Gottanschauen nirgends in die sonst so farbenreichen Schilderungen von den Vorzügen der Seligen eingesetzt. Auch wenn von den Gläubigen ausgesagt wird, daß sie das Gute thäten für „Gottes Antlitz" oder „im Verlangen nach Gottes Antlitz",[3] so soll das wohl nicht mehr bedeuten, als „sich um Gottes willen" bemühen. Wie sollte das Anschauen Gottes sich auch ermöglichen lassen, da das Paradies, der Wohnsitz der Seligen, ob auch nirgendwo im Koran genau lokalisiert[4], so doch stets vom Himmel, der Woh-

Ausdrücke möglichst geistig zu fassen, unbeachtet blieb. So sagt Ephräm: Eden umfängt die Glieder mit der Fülle seiner Wohlgerüche, die Herzen durch seinen Schmuck, das Gehör durch seine Klänge, Mund und Nase durch seinen Geschmack und Geruch (VI, Str. 3.). Er redet von duftenden Quellen (II, Str. 8), von Lustgezelten, von Blumenschmuck und Kronen der Gerechten (V, Str. 6) als Diener sind luftige Geister da; die einen hauchen daher und sättigen die Seligen, andere gießen ihnen Trank ein (IX, Str. 8). Auch Reben finden sich bei ihm: Wer sich des Weines einst klug enthielt, den tränken jetzt um so mehr die Weinstöcke des Paradieses, deren jeglicher ihm seine Traube darreicht, daß er sie sich nehme (VII, Str. 18). Auch unterscheidet er verschiedene Gezelte (V, Str. 6), einen unteren und oberen Garten, je nach den Verdiensten der Seligen. Endlich finden sich in Hymne X, Str. 5 erwähnt vier Flüsse von Wein, Milch, Honig und Rahm, ähnlich wie im Koran (S. 47, 16 f.), nur daß hier statt Rahm Wasser, das nicht verdirbt, eingesetzt ist.

[1]) Vgl. Krehl, Koranische Lehre von der Prädestination, S. 84, Anm. — Das Spätjudentum schreibt den Seligen das freudevolle Schauen des Glanzes der Schechina zu, vgl. Wünsche, Babyl. Talmud, I, S. 39.

[2]) 83, 15. — [3]) 92, 20; 76, 9; 13, 22; 2, 274.

[4]) Nur über seine Breite wird zweimal (57, 21 und 3, 127) gesagt, daß sie der von Himmel und Erde gleich sei, also eine Ausdehnung habe, die weit über die talmudische Angabe geht: Der Garten Eden hat 400 Parasangen im Geviert und ist der sechzigste Teil von Äthiopien, vgl. Wünsche, Babyl. Talm. I, S. 431.

nung Gottes und seiner Heerschaaren, unterschieden wird! Ein thatsächliches Anblicken Gottes kennt der Koran nur bei der Weltgerichtsszene, wo aber nicht allein die Guten,[1]) sondern alle Menschen[2]) dieses Schauspieles teilhaftig werden. .

Zu gleicher Zeit, wenn den Guten das Paradies erschlossen wird, fahren die Verdammten zur Hölle hinab. Diese ist nach der ältesten und stets vorherrschend gebliebenen Meinung ein Abgrund (hâwija)[3]) oder eine Grube (uḫdûd)[4]), angefüllt mit feuriger Lohe (ǵaḥîm, saqar, nâr), deren Name Ǵahannam[5]), d. i. das hebräische Gehinnom, ist. Wie ein Vulkan wird sie **77**, 30—33 geschildert:

Hinein in das Schattenreich mit dreifacher Kluft, — das doch nicht Schatten beut, sondern Glut, die nichts abwehrt; — ihre Klüfte werfen Funken, groß wie Thürme — und rotgelb wie Kamele.

Etwas spätere Suren fassen die Hölle und ihre Flammen als lebende Wesen auf:

70, 15—17. Ja die Flamme — begierig zu verbrennen — ruft zu sich jeden, der auf Erden sich abwandte und den Rücken kehrte.

Als wütendes, unersättliches Tier hören die, welche in sie hineingeworfen werden, sie brüllen, und sie wogt, daß sie vor Grimm fast birst[6]). Ja sie hält sogar mit Gott Zwiesprache:

50, 29. Einst, wenn wir Ǵahannam fragen: Bist du voll? wird sie antworten: Giebt es noch mehr zu verschlingen?

Das Feuer der Hölle hat nach den älteren Suren den Zweck, die Verdammten zu sengen und zu braten; später wird eine andere Ansicht bevorzugt, wonach diese durch ihre Körper das Feuer unterhalten und seinen Brennstoff bilden [6]). Die Grundvorstellung von der Hölle als Feuerschlund wird nicht so einheitlich festgehalten wie die von dem Paradiese als Garten; mit ihr mischen sich noch allerhand andere schreckhafte Bilder.

Auch die jüdische und christliche Auffassung enthält ähnliche Züge; doch während hier die Absicht zu erkennen ist, be-

---

[1]) **75**, 22. — [2]) **39**, 69. — [3]) **101**, 6. — [4]) **85**, 4. — [5]) **67**, 7 f.

[6]) Die medinische Phrase „das Feuer, deren Brennstoff die Menschen und die Steine sind", kann ich nicht sicher deuten. Sollen mit den Steinen die Genien, insofern sie von den Menschen in Götzenbildern und heiligen Steinen verehrt wurden, bezeichnet werden, oder ist die Stärke des Feuers so groß, daß Steine wie Holz brennen?

stimmten Klassen von Sündern solche Strafen zuzuerkennen, die dem Wesen des von ihnen begangen Frevels möglichst genau entsprechen,[1]) häuft Mohammed alles, was ihm Gedächtnis oder Phantasie an höllischen Strafen vermittelte, ordnungslos auf die Verdammten in ihrer Allgemeinheit.[2]) So führt er ein Gegenstück zu dem paradiesischen Quell an; jener ist siedend heiß, schmutzig und stinkend, so daß er die Eingeweide zerreißt,[3]) wenn ihn die Verdammten in ihrem Durste trinken, oder wenn er ihnen gewaltsam eingegossen wird, so bringen sie ihn vor Würgen nicht herunter.[4]) Statt köstlicher Früchte reicht man ihnen ein Stinkkraut „das nicht nährt und den Hunger nicht stillt.“[5]) Später wird an seine Stelle der Baum Zaqqûm gesetzt, „der vom Grunde der Feuersglut aufsteigt, mit Früchten wie Satansköpfe.“[6]) Mit der Beschreibung[7]) dieses Baumes scheint Mohammed aber die Wirkung auf seine Zuhörer einigermaßen verfehlt zu haben; wenigstens bekennt S. 17, 72, daß dadurch der Unglaube der Gegner nur gemehrt worden sei. An andern Stellen erscheint die Hölle als eine Folterkammer voll Halseisen, eisernen Zäumen und Ketten, von denen eine Elle so lang sei wie siebzig irdische.[8]) Mit ihrer Handhabung sind Höllenwächter betraut, die Zabânija[9]), strenge, harte Engel[10]), neunzehn an der Zahl[11]), deren Oberster Mâlik, d. i. Herrscher heißt.

Je später die Darstellung, desto verzerrter erscheinen die Bilder:

22, 20—21. Den Ungläubigen sind Kleider von Feuer zugeteilt und heißes Wasser wird über ihre Köpfe gegossen; — dadurch wird ihnen die Haut und, was in ihren Leibern ist, gesengt; auch eiserne Keulen sind für sie da.

4, 59. Sobald ihre Haut abgesengt ist, erneuern wir sie ihnen, damit sie die Strafe fühlen.

---

[1]) Statt vieler Einzelheiten sei hier nur auf die Schilderungen der Hölle in der Apokalypse Petri hingewiesen.

[2]) Nur einmal erwähnt er eine Klasse von Sündern, denen eine besondere Strafe zukomme, nämlich die Geizigen, denen nach **9**, 34 f. ihr aufgespeichertes Gold glühend gemacht und Stirn, Seite und Rücken damit gebrandmarkt wird.

[3]) **78**, 24; **69**, 36; **66**, 6; **47**, 14. — [4]) **56**, 54 f.; **14**, 19 f. — [5]) **88**, 5—7; **73**, 13. — [6]) **37**, 62 f. — [7]) **56**, 52 ff.; **44**, 43 ff. — [8]) **76**, 4; **73**, 12; **69**, 32. — [9]) **96**, 18. — [10]) **66**, 6. — [11]) **74**, 30 f.

Zu solchen Martern des Körpers kommen weiter noch Qualen der Seele hinzu, die sich in Selbstanklagen, Verwünschungen und fruchtlosen Bitten nach Erlösung zu erkennen geben. [1])

Wenn Paradies und Hölle gewöhnlich als weit von einander getrennte Bezirke angesehen werden, so verringert Sure 7, 44—47 ihre gegenseitige Entfernung so sehr, daß eine gemeinsame Scheidemauer ihre Grenze bilden solle; auf dieser ständen Männer, die die Vorgänge auf der einen wie der andern Seite wahrnehmen. Zu den Paradiesgenossen hingewendet rufen sie: „Friede sei über euch," da es ihnen nicht gegeben ist, sich ihnen anders zu nähern; blicken sie aber auf die Verdammten, so flehen sie zu Gott: „Geselle uns ihnen nicht bei!" und halten einzelnen der Frevler, die sie von der Erde her kennen, ihre Schuld vor.

Man hat es hier offenbar mit einer vorübergehenden Anlehnung an die jüdisch-christliche Lehre von den Halbguten zu thun; doch scheint Mohammed bald erkannt zu haben, daß diese Meinung mit seinen früheren Ansichten, zumal seiner Gnadenwahllehre, nicht vereinbar war, und ließ es daher bei ihrer einmaligen Andeutung bewenden.

Sowohl Paradiesfreuden wie Höllenstrafen gelten im Koran stets als ewig: der jüdischen Meinung von der Endlichkeit der Strafen für das Volk Israel setzt Mohammed in Medina den schärfsten Protest entgegen:

2, 74—76. Auch sagen sie (die Juden), das Höllenfeuer wird uns nur eine Anzahl von Tagen berühren. Sprich! Habt ihr das mit Gott kontraktlich abgemacht (einen Vertrag wird Gott nicht brechen), oder redet ihr gegen Gott, was ihr nicht wißt?

Nein, die welche Böses gewirkt und ihre Sünde noch an sich haben, sind Genossen der Hölle und zwar für ewig.

Die aber geglaubt und das Gute gewirkt haben, sind Genossen des Paradiesgartens und zwar auf ewig.

Wie es gegenüber den Genossen Edens kein Ermüden und Ermatten giebt, so erlöst auch die Verdammten kein Tod von den Strafen. [2]) Ebenso ist die Möglichkeit einer Umänderung des einmal zuerkannten Schicksals ausgeschlossen, und mit Entlehnung einer neutestamentlichen Redensart wird deshalb gesagt: „Ihnen, die unsere Zeichen leugnen und sich stolz abwenden, öffnen sich

---

[1]) 43, 77; 7, 36. — [2]) 35, 32 f.

die Pforten des Himmels nicht eher, noch werden sie in den Garten eintreten, bis ein Kamel durch ein Nadelöhr geht." Überhaupt hat alles, was der Gerichtstag geschaffen hat, als definitiv und ewig zu gelten; so Himmel und Erde, nachdem sie zu einer neuen Erde und einem neuen Himmel umgeschaffen worden.[1] Nur ein einziges Mal läßt der Koran in spätmekkanischer Periode die Möglichkeit durchblicken, daß der allmächtige und unerforschliche Wille Gottes auch in die Zustände der Ewigkeit nach Gutdünken ändernd eingreifen könne:

11, 108—10. Die, welche unselig sind, werden dem Feuer angehören, darin ihnen Ächzen und Stöhnen ist — auf ewig, so lange Himmel und Erde währen, außer es müßte dein Herr (anders) wollen; denn er vermag alles, was er will. — Die aber selig sind, werden im Garten wohnen auf ewig, so lange Himmel und Erde währen, außer es müßte dein Herr (anders) wollen, als unvergängliche Belohnung.

---

[1]) 14, 49.

Schlusswort.

Das geistige Werk, welches Mohammed nach zweiundzwanzigjähriger Arbeit hinterließ, mag man wohl als Religion, nicht aber als Kirche bezeichnen. So fest ihre dogmatischen und moralischen Fundamente auch gelegt waren, der Oberbau einer kirchlichen Verfassung fehlte ihm ganz und gar. Das könnte verwunderlich erscheinen in Anbetracht der langen Zeit, die dem Propheten hierfür zur Verfügung gestanden hätte, nicht aber im Hinblick auf die Art und Weise, wie er alle äußeren Verhältnisse in der Gemeinde einzurichten pflegte. Sein Ziel war während der ganzen medinischen Periode die vollständige Zentralisation aller Gewalten, mochten sie nun geistlicher oder weltlicher Natur sein, in seiner eigenen Hand. Zur Prophetenwürde mit den Kompetenzen des religiösen Lehramtes fügte er langsam die priesterlichen Befugnisse, soweit sie als Vermittlung zwischen Gott und den Gläubigen aufzufassen sind. Hiermit aber noch nicht zufrieden erhob er die richterliche Gewalt, die er ursprünglich auf dem Wege des Vertrages mit den Medinern erworben hatte [1], auch in die Sphäre der geistlichen Befugnisse und handhabte sie während seiner ganzen Lebenszeit in theokratischem Sinne. Den alten Stammesvorstehern will der Koran zwar noch einen gewissen ehrerbietigen Gehorsam gezollt wissen; [2] auch soll ihre Autorität zur Belehrung und Aufklärung in schwierigen Fragen benutzt werden [3] und ihnen das Vermittlungsamt zwischen hadernden Parteien in der Gemeinde zukommen; [4] aber ihr früheres wichtigstes Vorrecht, das der richterlichen Entscheidung, blieb ihnen, so lange Mohammed lebte, entzogen.

[1] Vgl. Band I, S. 77.

[2] 4, 62. — [3] 4, 85.

[4] 4, 87 u. 49, 9 wird wohl auf sie zu beziehen sein.

Die einzigen öffentlichen Ämter, in denen der Prophet die Mitwirkung anderer duldete, waren exekutiver Art; doch auch hier schuf er keine frei außer ihm wirkenden Eigengewalten, sondern nur Vertretungen der in ihm konzentrierten Allgewalt. Deshalb wurde die Heerführung im Kriege immer nur für die Dauer eines einzigen Feldzuges an andere übertragen und sogar das Erheben der alljährlichen Steuer stets wechselnden Händen anvertraut.

Jede Gewalt aber, die Mohammed besaß, betrachtete er als göttlichen Ursprungs, wie alles, was von Gott kommt, durch einen unverdienten Gnadenakt mitgeteilt, und deßhalb an andere Menschen nicht übertragbar. Bot eine solche Häufung exklusiver Gewalten in der Hand eines Mannes wie Mohammed die Gewähr für großartige politische und kriegerische Erfolge, so mußte alles Erworbene wieder in Frage gestellt werden vom Augenblicke an, da der Träger dieser Befugnisse sie mit sich in das Grab nahm. Einen Nachfolger mit ihnen zu bekleiden, stand aus dogmatischen Gründen nicht in der Macht des Propheten, und darum ist es kein Versehen von ihm gewesen, wenn er den Koran nichts über seine Nachfolge anordnen läßt.

So begreift man die Bestürzung, die die Kunde von seinem Tode unter den Gläubigen hervorrief. Die angesehensten Gefährten handelten im Interesse des Islams, aber auf eigene Rechnung, wenn sie kurz entschlossen sich zur Wahl eines provisorischen Stellvertreters des Propheten (Ḫalifa) zusammentraten, ohne wohl kaum sich klar gemacht zu haben, in welchem Maße der Prophet überhaupt vertreten werden könnte. Der Gewählte war der bescheidene Abu Bekr, der seine Stellung lediglich als die des ersten Dieners der Gemeinde auffaßte, und so sprach er in seiner Antrittspredigt zur Gemeinde: „Ich bin euer Obmann geworden, ob ich schon nicht der Beste unter euch bin; wenn ich recht handele, so unterstützt mich, wenn aber unrecht, so leistet mir Widerstand.“ [1]) Das Schicksal erleichterte ihm durch die Pflicht der Fortsetzung der von Mohammed begonnenen Kriegspolitik sein Amt und ließ es über den äußeren Erfolgen noch nicht zu inneren Konflikten kommen. Sein von ihm empfohlener Nachfolger ʿOmar faßte das Kalifat wesentlich anders auf; der Titel

---

[1]) Vgl. Sujûṭi, Kalifengeschichte, Kairo, 1305. S. 27.

„Fürst der Gläubigen“, den er zuerst annahm, sollte nicht weniger eine Ehren- als eine Machtstellung in der Gemeinde andeuten. Doch schon seine beiden Nachfolger 'Oṯmân und 'Alî, bei deren Wahl sich die engere Gemeinde noch bethätigt hatte, scheiterten bald in ihren Ansprüchen mangels einer genügend umgrenzten und anerkannten Macht. Aus dem darauf folgenden ersten Bürgerkriege des Islams ging einesteils eine Königsherrschaft, andernteils eine Kirchenspaltung hervor. Im Osten des Reiches gewann die gänzlich unkoranische Lehre von der Übertragbarkeit der geistlichen Gewalten immer mehr Boden und bewirkte das Auftreten zahlreicher Imâme oder Vorsteher, die mit den zweifelhaftesten Beweisgründen Anspruch auf weltliche und geistliche Führung der Muslime erhoben. Der Westen schied sich eine Zeit lang in zwei Hälften, deren erstere, Syrien, nach dem Beispiele ihres Königs Mo'âwija den Islam als Gottesgeißel für die Nachbarstaaten auffaßte, während die andere, mit den klassischen Sitzen Mekka und Medina und den Frühgründungen des Islams Kûfa und Baṣra, sich mehr der Beobachtung der koranischen Pflichten sowie der Sammlung der mündlichen Tradition des Propheten befliß und zudem nach politischer Selbstständigkeit trachtete. Das Schwert Jazîds und 'Abdelmaliks schuf aus diesen beiden Hälften gewaltsam wieder eine Einheit, einen Staat, an dessen Spitze ein erblicher Herrscher mit absoluter Machtfülle stand, in die auch eine äußerliche kirchliche Repräsentation einbegriffen war. Konnte sich in der Folgezeit die islamische Welt auch mit Gestalten wie der des koranergebenen 'Omar II und Hischâm befreunden, so brachten doch ihre freigeistigen Nachfolger die Familie der Omajjaden und ihre auf Waffengewalt gegründete Herrschaft wieder in Mißkredit, und als im Osten, im schî'itischen Lager, auf das Schlagwort: Das Kalifat müsse der Familie des Propheten zurückerobert werden, sich eine revolutionäre Bewegung erhob, da schwoll bald die Woge des Aufruhrs von Volk zu Volk höher an, schwemmte die omajjadische Herrschaft und Königsfamilie vom Boden weg und hob einen Nachkommen des schlauen Oheims Mohammeds, den 'Abbasiden Abu-l-'Abbâs unverdienterweise auf den Kalifenthron. Jetzt nahm das Kalifat ganz im Geiste der Schî'a das Recht kirchlichen wie staatlichen Oberleitung der Gläubigen für sich in Anspruch und hielt daran auch dann noch fest, als aus politischen Gründen die Herrscher sich zu Sunniten umwandelten. Nach wie

vor ward aber auch dieses Kalifat als provisorische Einrichtung gefühlt, hinter der fast nie der gesamte Islam stand, wenngleich die 'abbasidischen Kalifen noch in den Zeiten ihres Niedergangs mehr geistliche Autorität besaßen, als irgend ein Mitglied späterer Dynastien des Ostens und Westens, die sich mit dem Titel Kalif schmückten.

Während sich die theologische Wissenschaft bemühte, den Begriff des Kalifats zu definieren und denjenigen, der die Vorzüge des Wissens und Gerechtigkeitssinns, der Thatkraft und leiblicher wie geistiger Gesundheit vereinigte, dazu auch noch qoraischitische Abstammung nachwies [1]), als rechten Nachfolger des Propheten ansah, so schwand doch in den breiteren Volksschichten mehr und mehr das Vertrauen gegenüber den Trägern dieses Namens; dafür aber ließ bei ihnen die Sehnsucht nach geregelten Verhältnissen in Religion und Staat schon früh das Bild des Mahdî entstehen, in dem sich der jüdische Messias ein wenig verändert wiederspiegelt. Ein Mann, hoffte man, werde am Ende der Zeiten aus den Nachkommen Mohammeds erstehen, um die Religion zu stärken, Gerechtigkeit wieder einzuführen, sich an die Spitze der Gläubigen zu stellen und sein Reich über alle muslimischen Länder auszudehnen. [2]) Diese Hoffnung wuchs und wächst weiter in den Herzen der gläubigen Menge, und selbst das Auftreten zahlreicher falscher Mahdis hat sie nicht zerstört, so daß noch vor einem Jahrzehnt die Welt das Schauspiel der Bethörung großer Völkerschaften durch einen religiösen Schwärmer erlebt hat.

Als Staatswesen verfügt der Islam jetzt weder über moralische Kraft noch physische Machtmittel und steht in der Periode der vollständigen Zersetzung. Solches gestattet den Schluß, daß der Tag nicht allzu fern ist, wo auch das Gebäude der islamischen Religion, haltlos geworden durch die Beseitigung der ihr vom Propheten selbst gelegten staatlichen Fundamente, dem fortgesetzten Anprall der europäisch-christlichen Kultur sich neigen und zusammenfallen werde.

---

[1]) Vgl. Ibn Ḫaldûn, I, 161.

[2]) Genaueres über die Mahdiidee siehe bei Ibn Ḫaldûn, I, 260 ff.

Exkurs.

Die Benutzung des II. Briefes Petri in spätmekkanischen Suren.

Wenn der Koran aus den Evangelien nur verzerrte Bilder bringt, die Apostelgeschichte gar nicht kennt, aus den Briefen Pauli keinen großen Gedanken auch keine auffällige Redensart entlehnt zu haben scheint, kurz den Hauptschriften des neutestamentlichen Kanons durchaus fremd gegenüber steht, so muß es nicht wenig auffallen, daß er eine ganze Reihe von Anklängen an eines der kleinsten neutestamentlichen Bücher enthält, die auf eine Benutzung desselben seitens des Propheten schließen lassen: ich meine den II. Brief des Petrus. Da hiervon bisher noch kein Buch Notiz genommen hat, so sollen hier mit Übergehung des weniger Auffälligen kurz die Hauptberührungspunkte zwischen Brief und Koran betrachtet werden.

Die Entlehnungen bestehen in der Herübernahme besonders prägnanter Gedanken und Bilder und finden sich nur in den Suren der Raḥmaperiode, vor allem in S. 22 und der mekkanischen Episode von S. 24. Es ist mir wenig wahrscheinlich, daß Mohammed sie direkt aus dem Originale herübergenommen habe; denn die Art der Nachahmung ist immer eine durchaus freie, mündlicher Mitteilung entsprechend, vielfach sogar eine mißverstandene, so wie sie bei einem auch nur einigermaßen genauen Studium des Brieftextes unmöglich gewesen wäre. Man muß daher annehmen, der Prophet verdanke seine Kenntnis der Briefstellen mündlicher Belehrung seitens eines dem Christentume entstammenden Gewährsmannes, der den Brief selbst gelesen zu haben scheint — in welcher Sprache, das läßt sich wohl nie entscheiden. Verfolgen wir die Ähnlichkeitspunkte jetzt von Kapitel zu Kapitel.

Im ersten Kapitel ermahnt Petrus die Gemeinde, sich im Glauben auch der Ausübung guter Werke zu befleißen und dessen nach seinem Hinscheiden weiter zu gedenken, indem der Apostel das Evangelium von Christus selbst gehört habe, der durch Gott den Vater und durch Weissagungen als göttlichen Wesens erklärt worden sei. Den ersteren Hauptgedanken hat sich der Koran zu eigen gemacht, spricht ihn allerdings erst in medinischer Zeit aus.[1]) Der Grund dafür dürfte sein, daß Mohammed in Mekka die Heiden eher zur Verrichtung guter Werke als zum Glauben bringen konnte und darum mehr betonen mußte, wie die Werke ohne Glauben nutzlos seien als umgekehrt.[2])

Außer diesem Gedanken scheinen einige bildliche Ausdrücke des Kapitels vom Propheten nachgeahmt zu sein. In v. 9 nennt Petrus die, welche den Glauben ohne die guten Werke haben, der Reinigumg ihrer Sünden uneingedenk sind und dadurch ihre Erwählung zweifelhaft machen, Blinde. Dieses Bild von der geistigen Blindheit wendet nun der Koran von S. 41 an sehr häufig an, zunächst auf diejenigen, die nicht zur Rechtleitung berufen seien[3]), die Lehre hörten, dann aber abwiesen oder vergäßen[4]), später in Medina auch auf solche, denen Gott das einmal angezündete Licht des Glaubens wieder fortnähme.[5])

Weiter bringt Petrus in v. 19 einen länger ausgesponnenen Vergleich zwischen dem prophetischen Worte und einer „Leuchte, die an einem düsteren Orte scheint, bis der Morgen anbricht und der Morgenstern in euern Herzen aufgeht.“ Dieses Bild könnte den Propheten zu dem ähnlichen begeistert haben, mit dem die mekkanische Episode von S. 24 (v. 35—44) anhebt: „Gott ist das Licht des Himmels und der Erde; das Gleichnis seines Lichtes ist wie eine Nische: in ihr ist eine Leuchte, die Leuchte ist in einem Glase, das Glas ist wie ein funkelnder Stern; angezündet ist sie (mit Öl) vom gesegneten Baume, dem Ölbaume, nicht aus Osten noch aus Westen.“[6])

---

[1]) Vgl. oben Seite 112. — [2]) Vgl. oben Seite 112.

[3]) In 41. 16 'amâ Blindheit geradezu als Gegensatz zu hudâ Rechtleitung gebraucht.

[4]) Vgl. 20, 126. — [5]) Vgl. 2, 16 f.

[6]) Also nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs; A. Müller (Koran im Auszuge übersetzt, Anm. zu 24. 35) weiß sich nicht zu helfen: „Es ist schwer zu bestimmen, was das für ein Ölbaum sein soll.“

Cap. II geht gegen die falschen Propheten vor, welche Gott ähnlich wie einstmals die sündigen Engel, die Menschen zu Noahs Zeit und Sodoma und Gomorrha mit dem Gerichte treffen werde, während die Gerechten aus der Anfechtung gerettet hervorgehen sollen. Pseudopropheten hatte Mohammed unter seinen mekkanischen Gegnern zwar nicht, dafür aber solche Ungläubige, die, wie er meinte, vom Satan angetrieben falsche Lehre über Gott und die Auferstehung gegen ihn vorbrächten [1]). Gegen sie wiederholt der Koran in der Raḥmaperiode unablässig die Androhung eines Gerichts, wie es über die früheren Völker ergangen sei, hebt auch geradeso wie Petrus und im Gegensatz zu den Gerichtsschilderungen der frühmekkanischen Zeit die Rettung der Gläubigen hervor. Zur Vermehrung der Ähnlichkeit stellt sodann Sure 15, 31 ff. auch den Sturz des sündigen Engels Iblis, den man sich nach 17, 66 kaum ohne Anhang denken darf, an den Anfang der Strafgerichtsreihe.

Auf die Nichtigkeit der falschen Propheten wendet Petrus in v. 17 Bilder an, die etwas besonders Augenfälliges haben: „Sie sind wasserleere Quellen und Nebelwolken vom Sturmwinde getrieben; das Dunkel der Finsternis ist ihnen aufbehalten.“ Hieran kann nun sehr wohl eine Reihe von koranischen Vergleichen, die dem oben erwähnten Bilde von der Leuchte sofort nachfolgen, in mehr oder weniger freier Weise sich angelehnt haben. Das erste Bild von der wasserleeren Quelle wäre dann leicht verschoben zu dem naheliegenden einer Wasserspiegelung in der Wüste, hinter der man Wasser sucht, aber keines findet, und von den ungläubigen Personen weg auf ihre Werke übertragen, so daß es zu folgender Form gelangt:

v. 39. Was die Ungläubigen betrifft, so gleichen ihre Werke einer Wasserspiegelung in Steppen, die der Durstige für Wasser hält, bis er hin zu ihr kommt und nichts (derartiges) findet; aber Gott findet er daselbst, der ihm seine Rechnung schnell begleicht.

Das Warten des Ungläubigen „im Dunkel der Finsternis“ findet man in konkreterer Form im gleich darauf folgenden Verse wieder:

v. 40. (Die Lage des Ungläubigen [2]) ist wie Finsternis im

---

[1]) Vgl. z. B. 22, 3, 8.

[2]) Es können nicht mehr die Werke gemeint sein, da das Bild dazu keinerlei Anhalt gewährt.

Meeresabgrunde: es bedecken ihn Woge über Woge und über diesen noch dunkle Wolken, eine über der anderen; streckt er seine Hand heraus, so sieht er sie kaum. Wem Gott kein Licht schafft, der hat keines.

Endlich mag es auch nicht zufällig sein, daß, wie Petrus noch ein von Wolken eingenommenes Bild bringt, so auch der Koran in v. 43 von Wolken redet, die Gott hertreibt, verbindet und schichtet, bis sie mit Regen und Hagel auf die, welche nach göttlichem Ratschlusse getroffen werden sollen, herabkommen.

. Die Hauptbeweiskraft für unsere Ansicht von der Benutzung des petrinischen Briefes durch Mohammed liegt jedoch in der Gleichheit von Gedanken und Ausdrücken des Kapitels III, wo Petrus die Verzögerung der Ankunft des Herrn gegenüber ungläubigen Spöttern deutet. Der Lage des Apostels ähnelte frappant diejenige Mohammeds um die Scheide der frühmekkanischen Zeit der Raḥmaperiode. Seine Gegner hatten lange genug auf die Frage: Wann der Gerichtstag eintreffe, hinhaltende Antworten gehört und gingen jetzt dazu über, ihn zu verspotten und als Lügner hinzustellen. Dem gegenüber macht sich der Prophet in eigenartiger Verarbeitung die Erwiederungen Petri zu eigen, welcher ausführt, es sei nicht wahr, daß die Schöpfung sich bisher unverändert erhalten habe, da doch schon einmal die aus Wasser erschaffene Welt durch Wasser vernichtet worden sei und dann fortfährt: „Eines aber möge euch nicht entgehen, Geliebte, daß ein Tag beim Herrn wie tausend Jahre ist und tausend Jahre wie ein Tag. Der Herr verziehet die Verheißung nicht, sondern ist langmütig euretwegen . . .“ Hieraus macht der Koran in Sure 22, 43--46 folgendes: Er führt aus, so wie die Ungläubigen Mohammeds Verheißung leugnen, hätten ehemals schon die Volksgenossen der sieben Strafgerichtsprediger gethan, worauf Gott noch eine kleine Frist wartete, dann aber sie alle mit gewaltigem Schlage traf; wären die Mekkaner nicht an ihrem Verstande blind, so müßten sie auch an so manchen wüsten Städten, verschütteten Brunnen und leeren Burgen das Eingreifen der Strafe Gottes erkennen; sodann sagt er:

v. 46. Ja sie möchten, daß die Strafe sich noch beschleunige; aber Gott wird seine Verheißung nicht verziehen, und beim

Herrn giebt es einen Tag, (der) wie tausend Jahre (lang ist), so wie ihr sie zählt. [1])

Hier ist Mohammed fast Schritt für Schritt der Beweisführung des Briefes gefolgt, hat aber in dem wichtigsten Teile nur die Worte, nicht den Sinn bewahrt. Dieses Beispiel ist wohl das bezeichnendste für die oberflächliche Art, mit der, sei es der Gewährsmann des Propheten oder er selbst, den Text des Briefes sich angeeignet und wiedergegeben hat.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der gleiche äußerliche Aneignungsdrang aus v. 5 des Briefes: „und die Erde, die aus Wasser und durch Wasser entstand“ die Idee zum Schlußverse der mekkanischen Episode von S. 24 entnahm: „Und Gott schuf jedes Geschöpf aus Wasser,“ ein Gedanke, der dann in S. 22, 5 noch genauer ausgeführt wird.

Einen anderen besonders auffälligen Gedanken des Briefes giebt v. 13: „Neue Himmel aber und eine neue Erde erwarten wir nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt.“ Nach dem Vorhergehenden ist es nun nicht zu verwundern, wenn auch er den Propheten zur Nachahmung reizte, und diese, bei Beibehaltung fast derselben Form, dennoch mißverstanden ausfiel:

14, 48 f. Und halte nicht von Gott, daß er seine Verheißung an seine Gesandten versäume (denn Gott ist mächtig und ein Rächer),

Am Tage, da die Erde sich in eine andere Erde umwandelt und die Himmel (ebenso), und man (aus den Gräbern) herausgeht zu Gott, dem Einen und Mächtigen.

Während Petrus die Neuschöpfung offenbar als eine Verbesserung ansieht, damit die Seligen würdig wohnen könnten, faßt Mohammed sie als Vernichtung der früheren Form, zum Zwecke, dem Gerichtstage eine auffällige Szenerie zu verleihen; und zwar wird er von der petrinischen Anschauung deshalb abgewichen sein, weil er sich sein Paradies, den Wohnsitz der Seligen, mit dem Himmel oder der Erde weder gleich noch auch nur verbunden vorstellte.

---

[1]) Man darf nicht, wie gewöhnlich geschieht, übersetzen: Beim Herrn ist ein Tag wie tausend Jahre; entsprechend unserer Übersetzung sagt auch **32**, 4: Der Amr steigt zu Gott wieder auf an einem Tage, dessen Maß tausend Jahre beträgt, so wie ihr sie zählt (d. h. am Gerichtstage).

Die Raḥmaperiode des Korans ist wesentlich auf zwei Grundbegriffen aufgebaut: Barmherzigkeit (raḥma) [1]) und Langmut (ṭaul) [2]). Wenn wir schon früher beide als Beweise für das Eindringen christlicher Denkart in die Predigt Mohammeds aufgefaßt haben, so dürfte man aus dem Vorstehenden wohl den Schluß ziehen, daß es vor allem der zweite Brief Petri war, von dem aus diese Ideen ihren Einzug in den Koran hielten.

[1]) Zuerst erwähnt **46**, 11, **45**, 19 und in folgenden Suren.

[2]) Zuerst erwähnt **40**, 3; das „Fristgeben" schon **72**, 26.

Verzeichnis der in Band I und II des „Mohammed“ übersetzten Koranstellen.[1])

Sure 1.

v. 1—6 . . . . . II 122 Anm.

Sure 2.

v. 6 . . . . . . II, 109.
v. 7—12 . . . . II, 119 f.
v. 16—19 . . . II, 120.
v 25 . . . . . II, 149.
v. 35 . . . . . II, 81.
v. 58 . . . . . I, 53.
v. 70 . . . . . I, 70.
v. 71 . . . . . I, 68 f.
v. 73 . . . . . I, 70.
v. 81 . . . . . II, 52.
v. 85 . . . . . I, 68.
v. 91 . . . . . II, 103.
v. 95 . . . . . I, 68.
v. 100 . . . . . II, 8.
v. 107 . . . . . I, 70.
v. 112—113 . . II, 136.
v. 118—124 . . I, 64 f.
v. 130 . . . . . II, 120.
v. 134 . . . . . I, 67.
v. 138—140 . . I, 71.
v. 139 . . . . . II, 124.
v. 141 . . . . . I, 70.
v. 154 . . . . . I, 70.
v. 163 u. 168 . I, 57.
v. 169 . . . . . II, 113.
v. 173—174 . . II, 146.
v. 179—181 . . I, 56; II, 132.
v. 183 . . . . . I, 56.
v. 186—190 . . I, 73.
v. 186, 187, 189 . II, 135.
v. 214 . . . . . I, 84.
v. 216 . . . . . II, 152.
v. 220 . . . . . II, 144.
v. 224 . . . . . II, 150 Anm.
v. 239 . . . . . I, 54; II, 124.
v 247 . . . . . I, 59.
v. 254 . . . . . II, 52.
v. 256 . . . . . II, 42 f.
v. 263 . . . . . II, 141.
v. 266—267 . . II, 140.
v. 273 . . . . . II, 140.
v. 285 . . . . . II, 121.
v. 286 . . . . . II, 123 Anm.

Sure 3.

v. 5 . . . . . . II, 74 f.
v. 30 . . . . . . II, 79 Anm.
v. 42 . . . . . . II, 93.
v. 57 . . . . . . I, 125.
v. 58—61 . . . I, 67.
v. 68 . . . . . . I, 69.
v. 71 . . . . . . II, 113.
v. 72 . . . . . . I, 69.
v. 78 . . . . . . II, 120.
v. 90—93 . . . I, 65.
v. 138—139, 145, 147 . . . . I, 100.
v. 151—152 . . II, 136.
v. 153 . . . . . I, 101.
v. 159 . . . . . I, 100; II, 109 Anm.
v. 160 . . . . . II, 109 Anm.
v. 162—164 . . I, 100.

Sure 4.

v. 3 . . . . . . I, 139; II, 145.
v. 26—28 . . . II, 144.
v. 28 . . . . . . II, 145.
v. 29—30 . . . II, 145.
v. 35 . . . . . . II, 115.
v. 46 . . . . . . II, 125.
v. 52 . . . . . . II, 113.
v. 80—81 . . . II, 109 Anm.
v. 97 . . . . . . II, 136.
v. 104 . . . . . I, 54.
v. 134 . . . . . II, 138.

Sure 5.

v. 8—9 . . . . . II, 125.
v. 12 . . . . . . II, 111.
v. 15 . . . . . . I, 45 Anm.
v. 16 . . . . . . I, 70.

[1]) Verse, von denen nur kleinere Teile übersetzt sind, sind hier übergangen.

v. 42 . . . . . II, 152.
v. 49 . . . . . II, 147 Anm.
v. 56—57, 60 . I, 93 f.
v. 92—93 . . . II, 153.

Sure 6.

v. 7 . . . . . II, 73.
v. 91 . . . . . II, 73.
v. 93 . . . . . II, 49.
v. 125 . . . . . II, 108.
v. 138 . . . . . II, 142 f.
v. 146 . . . . . II, 130.
v. 152—153 . . II, 116 f.
v. 155—156 . . II, 116 Anm.
v. 159 . . . . . II, 112.

Sure 7.

v. 19 u. 26 . . II, 62.
v. 55 . . . . . II, 157.
v. 156 . . . . . I, 142.
v. 178 . . . . . II, 109.
v. 179 . . . . . II, 41.

Sure 8.

v. 1 . . . . . I, 89.
v. 5—6 . . . . . I, 85.
v. 22 . . . . . I, 91.
v. 40—41 . . . I, 90.
v. 42 . . . . . I, 89.
v. 43 . . . . . I, 87 Anm.

Sure 9.

v. 1—24 . . . I, 129—133.
v. 17—18 . . . II, 126.
v. 25—26 . . . II, 53 f.
v. 28 . . . . . I, 161.
v. 29 . . . . . I, 153.
v. 36—37 . . . I, 162 f.
v. 40 . . . . . I, 47.
v. 48, 58—60 . I, 150.
v. 60 . . . . . II, 141.
v. 81 . . . . . I, 150.
v. 95 . . . . . II, 6.
v. 98 . . . . . I, 151.
v. 104 . . . . . II, 140.
v. 112 . . . . . II, 149.
v. 116 . . . . . II, 110.
v. 123—124 . . II, 137.
v. 125 . . . . . II, 6
v. 129 . . . . . I, 142.

Sure 10.

v. 38 . . . . . II, 73.
v. 38—39 . . . II, 3 und 23.
v. 60—61 . . . II, 129 f.
v. 90—92 . . . II, 88 Anm.
v. 100 . . . . . II, 107 und 119.

Sure 11.

v. 16 . . . . . II, 3 und 23.
v. 93 . . . . . I, 29.
v. 116 . . . . . II, 123.

Sure 12.

v. 107 . . . . . I, 31.

Sure 14.

v. 21 . . . . . II, 112.
v. 26—27 . . . II, 70.
v. 37 . . . . . II, 38.
v. 48 f. . . . . II, 174.

Sure 15.

v. 17 . . . . . II, 70 Anm.
v. 34—35 . . . II, 70 Anm.
v. 85 . . . . . II, 77.

Sure 16.

v. 5—16 . . . II, 55 f.
v. 43 u. 44 . . I, 35 Anm.
v. 82 . . . . . II, 40.
v. 93—96 . . . II, 149.
v. 93 . . . . . I, 25.
v. 101—102 . . II, 70.
v. 103 . . . . . II, 8.
v. 127 . . . . . II, 134.

Sure 17.

v. 1 . . . . . I, 37.
v. 13 . . . . . II, 131 Anm.
v. 23—40 . . . II, 116 f.
v. 36 . . . . . I, 25.
v. 44 . . . . . II, 37.
v. 46 . . . . . II, 55.
v. 59 . . . . . II, 69.
v. 62 . . . . . I, 38.
v. 65—66 . . . II, 61.
v. 80 . . . . . II, 3.
v. 87 . . . . . II, 52.
v. 107 . . . . . II, 2 u. 73 Anm.
v. 110 . . . . . II, 123.

Sure 19.

v. 31 . . . . . II, 94.
v. 58 . . . . . II, 92.
v. 61 . . . . . II, 112.
v. 97 . . . . . II, 2.

Sure 20.

v. 118—123 . . II, 61 f.

Sure 21.

v. 22 . . . . . II. 37.
v. 70 . . . . . II, 83.
v. 105 . . . . . II, 90 Anm.

Sure 22.

v. 18 . . . . . II, 55.
v. 27—31 . . . I, 65 f.; II, 128.
v. 39—41 . . . I, 72.
v. 40—41 . . . II, 135.
v. 43 . . . . . II, 82.
v. 46 . . . . . II, 173
v. 51 . . . . . II, 7 f.
v. 62, 64 . . . II, 39.
v. 72 . . . . . II, 69.

Sure 23.

v. 6 . . . . . II, 143.

Sure 24.

v. 35 . . . . . II, 171.
v. 39 . . . . . II, 71 f. u. 172.
v. 40 . . . . . II, 172 f.

Sure 25.

v. 1 . . . . . II, 73.
v. 5—6 . . . . I, 32.
v. 34 . . . . . II, 2.
v. 70 . . . . . II, 115.

Sure 26.

v. 94—95 . . . II, 71.
v. 111—114 . . I, 33 Anm.
v. 128—130 . . II, 79.
v. 197 . . . . I, 52 Anm.
v. 224—228 . . II, 9.

Sure 27.

v. 22 . . . . . II, 6.
v. 93 . . . . . II. 35.

Sure 28.

v. 52 . . . . . I, 52 Anm.
v. 53 . . . . . II, 108.
v. 71—73 . . . II, 39.

Sure 29.

v. 7 . . . . . II, 138.
v. 44 . . . . . II, 122.
v. 47 . . . . . II, 4.

Sure 30.

v. 29 . . . . . II, 60.

Sure 31.

v. 14 . . . . . II, 138.

Sure 32.

v. 2 . . . . . II, 156.
v. 4 . . . . . II, 52 u. 174 Anm.
v. 8 . . . . . II, 58.
v. 13 . . . . . II, 107.

Sure 33.

v. 19 . . . . . I, 108.
v. 26—27 . . . I, 110.
v. 70 . . . . . II, 151.
v. 149—152 . . I, 140.

Sure 34.

v. 39—40 . . . II. 69.

Sure 35.

v. 13 . . . . . II, 45.
v. 14—15 . . . II, 69.
v. 22 . . . . . II, 76.

Sure 37.

v. 1—4 . . . . II, 100.
v. 143—144 . . II, 91.

Sure 38.

v. 15 . . . . . I, 30.
v. 43 . . . . . II, 92 Anm.
v. 62 . . . . . I, 33 Anm.
v. 71—72 . . . II, 58.
v. 73—85 . . . II, 60 f.

Sure 39.

v. 4 . . . . . II, 66 Anm.
v. 8 . . . . . II, 58
v. 14 . . . . . II, 108 Anm.
v. 19 . . . . . II, 108.
v. 43 . . . . . II, 59.
v. 65 . . . . . II, 71 u. 112.

Sure 40.

v. 13 . . . . . II, 108.
v. 15 . . . . . II, 52.
v. 48 . . . . . II, 76.
v. 49 . . . . . II, 155.

Sure 41.

v. 7 . . . . . II, 110.
v. 10—12 . . . II, 47.
v. 11 . . . . . II, 51.
v. 24 . . . . . II, 61.
v. 30 . . . . . II, 49.

Sure 42.

v. 6 . . . . . II, 107.
v. 12 . . . . . II, 108.
v. 17 . . . . . I, 30.
v. 38 . . . . . II, 134.
v. 48—49 . . . II, 45.
v. 52 . . . . . II, 102.
v. 66 . . . . . I, 29.

Sure 43.

v. 15—18 . . . II, 68.
v. 25—27 . . . I, 61.
v. 30 . . . . . I, 29.

Sure 44.

v. 1—4 . . . . II, 51.
v. 38—39 . . . II, 47.
v. 58 . . . . . II, 2.

Sure 46.

v. 28—30 . . . II, 65.

Sure 47.

v. 4—5 . . . . I, 85.
v. 35, 37 . . . I, 85.

Sure 48.

v. 10 . . . . . II, 150.
v. 11—12 . . . I, 112.
v. 18 . . . . . II, 53.
v. 22—25 . . . I, 115.

Sure 49.

v. 14 . . . . . II, 121.
v. 60 . . . . . II, 57.

Sure 50.

v. 15—17 . . . II. 49.
v. 38—39 . . . II, 123.

Sure 51.

v. 1—4 . . . . II, 100.
v. 59 . . . . . I, 30.

Sure 52.

v. 45, 47 . . . I, 30.

Sure 53.

v. 1—18 . . . II, 101.
v. 19—27 . . . II, 68.
v. 32—33 . . . II, 114.

Sure 54.

v. 17 . . . . . II, 2.
v. 52—53 . . . II, 44 Anm.

Sure 56.

v. 58—71 . . . II, 38.
v. 77—78 . . . II, 44.

Sure 57.

v. 26 . . . . . II, 79 Anm.

Sure 59.

v. 6—8 . . . . I, 92.
v. 22—24 . . . II, 43.

Sure 60.

v. 12 . . . . . II, 148.

Sure 61.

v. 4 . . . . . . I, 87 Anm.

Sure 62.

v. 9—11 . . . I, 55.
v. 9 . . . . . . II, 125.
v. 10 . . . . . II, 125 Anm.

Sure 63.

v. 4 . . . . . . I, 105.

Sure 64.

v. 17 . . . . . II, 141.

Sure 65.

v. 12 . . . . . II, 51.

Sure 66.

v. 1 . . . . . . I, 140.

Sure 69.

v. 17 . . . . . II, 48.
v. 33 . . . . . II, 36.
v. 44—46 . . . II, 4.

Sure 70.

v. 3 . . . . . . II, 36.
v. 5—8 . . . . I, 30.
v. 19—21 . . . II, 59.
v. 30 . . . . . II, 143.

Sure 71.

v. 22—23 . . . II, 69.

Sure 72.

v. 6 . . . . . . II, 65 Anm.
v. 11—12 . . . II, 65.
v. 18 . . . . . II, 126.
v. 20 . . . . . II, 124.

Sure 73.

v. 1—4 . . . . II, 123.
v. 2—4 . . . . I, 26.
v. 19 . . . . . II, 106.
v. 20 . . . . . II, 2.

Sure 74.

v. 1—17 . . . I, 22 f.

Sure 75.

v. 7—8 . . . . II, 99.
v. 16—19 . . . II, 72.
v. 26—30 . . . II, 157.
v. 37—39 . . . II, 57.

Sure 76.

v. 2—3 . . . . II, 106.
v. 29—31 . . . II, 9.
v. 29 . . . . . II, 106.
v. 30—31 . . . II, 106 Anm.

Sure 77.

v. 1—6 . . . . II, 100.
v. 20—23 . . . II, 57.

Sure 78.

v. 40 . . . . . I, 30.

Sure 79.

v. 1—5 . . . . II, 100.
v. 15—25 . . . II, 87.
v. 27—29 . . . II, 37.

Sure 80.

v. 1—10 . . . I, 22.
v. 6—7 . . . . II, 142.
v. 11—13 . . . II, 72.
v. 13—15 . . . II, 44.
v. 19—23 . . . II, 101.
v. 24—32 . . . II, 37.
v. 34—37 . . . II, 156.

Sure 81.

v. 27—28 . . . II, 105.
v. 27—29 . . . II, 9.

Sure 82.

v. 10—12 . . . II, 48.

Sure 83.

v. 1—6 . . . . I, 22.

Sure 84.

v. 25 . . . . . II, 110.

Sure 85.

v. 11 . . . . . II, 110.
v. 21—22 . . . II, 72 Anm.

Sure 86.

v. 1—4 . . . . II, 48.

Sure 87.

v. 6—7 . . . . II, 9.

Sure 88.

v. 17—20 . . . II, 37.

Sure 89.

v. 14—30 . . . I, 21 f.

Sure 90.

v. 1—16 . . . I, 21.
v. 5 . . . . . . II, 36.
v. 8—13 . . . II, 106.

Sure 91.

v. 1—10 . . . I, 20.
v. 5—7 . . . . II, 21 Anm.
v. 7—8 . . . . II, 59.
v. 9—10 . . . I, 15.

Sure 92.

v. 1—21 . . . I, 20.

Sure 93.

v. 3—8 . . . . I, 9.

Sure 95.

v. 4—5 . . . . II, 62.
v. 6 . . . . . . II, 110.

Sure 96.

v. 1—19 . . . I, 18 f.
v. 1—2 . . . . II, 57.
v. 6—7 . . . . II, 71.

Sure 98.

v. 4 . . . . . . II, 60.

Sure 99.

v. 1—8 . . . . II, 111.

Sure 100.

v. 1—11 . . . I, 18.
v. 1—5 . . . . II, 100.

Sure 101.

v. 5—6 . . . . II, 111.

Sure 104.

v. 1—9 . . . . I, 18; II, 20.

Sure 106.

v. 1—4 . . . . II, 35.
v. 3—4 . . . . II, 32.

Sure 107.

v. 1—7 . . . . I, 19.

Sure 108.

v. 1—3 . . . . II, 127.

Sure 114.

v. 1—6 . . . . II, 123 Anm.

Verzeichnis der Eigennamen und wichtigeren theologischen Kunstausdrücke in Band I und II des „Mohammed".

A.

Aaron (Hârûn) II, 25. 89.
el-'Abbâs ben el-Moṭṭalib I, 45 f., 121, 133, 135, 145.
el-'Abbâs ben 'Obâda I, 46.
'Abd-Allâh (Stamm) I, 40.
'Abd-Allâh ben Mohammed I, 9.
'en Abd-Allâh b'Abbâs I, 124 f.
'Abd-Allâh ben 'Abd-el-Moṭṭalib I, 8.
'Abd-Allâh ben Ǵaḥsch I, 83.
'Abd-Allâh ben Ruwâha I, 127.
'Abd-Allâh ben Suhail I, 115.
'Abd-Allâh ben Ubaj I, 74 f., 93, 95, 98, 104, 110, 152.
'Abd ben Ṭa'laba I, 121.
'Abd-Allâh ben ez-Zubair II, 15.
'Abd-ed-Dâr I, 34, 96.
'Abd-el-Aschhal I, 51.
'Abd-el-Malik II, 168.
'Abd-el-Moṭṭalib I, 139.
'Abd-el-Qais I, 4, 157.
'Abd-er-Raḥmân ben 'Auf I, 24. 46, 115, 151.
'Abd-er-Raḥmân ben el-Ḥariṯ II, 15.
Abel II, 81.
Abessinien I, 4 f., 34.
Abraha II, 77.
Abraham (Ibrâhim) I, 60 ff.; II, 25, 77, 82 f. 128.
Abu 'Afak I, 92.
Abu 'Âmir I, 52, 74, 151; II, 33.
Abu-l-Baḫtarî I, 88.
Abu Bekr I, 24, 34, 37, 115, 151, 160, 164; II, 12 ff., 167.
Abu Ǵahl I, 33 f., 86 ff.
Abu Ḥodaifa I, 46.
Abu Ḥodaima, II, 14.
Abu Lahab I, 28, 36.
Abu-l-Barâ I, 102.
Abu-l-Qâsim I, 9.
Abu Qais I, 12.
Abu Râfi' Sallâm I, 94.
Abu Sufjân I, 85 f., 95, 97 f., 126, 128, 133, 148.
Abu Ṭâlib I, 8, 28, 36, 38; II, 106.
Abu Zaid II, 15.
'Âd, II, 77, 79.
Adam II, 56, 58 ff., 81.
aḏân, Gebetsruf I, 54.
'Aden I, 5.
'Adî I, 36.
'Adî ben Ka b I, 35.
Aḏri'ât I, 93, 103.
Aǵâ I, 1.
aǵr, Morgengabe, II, 143.
Aḥabisch I, 106.
'ahd-Allah, Gelöbnis der Gläubigen an Gott I, 25; II, 148 ff.
Aḥmed = Mohammed II, 96.
el-Aḥqâf I, 3.
Aila I, 2, 151.
âja, Mitteilung, Einzeloffenbarung II, 46, 77.
'Ainain I, 96.
'Âischa I, 12, 139.
'Alî ben Abi Ṭâlib I, I, 24, 46, 86, 108, 115, 122, 137, 144 f., 157, 159; II, 168.
Allâh II, 25, 36 ff.
Allât I, 146 f.; II, 66.
Almaqah I, 5.
amana, Sicherheit, Gottesnähe II, 54.

'Amir I, 40.
'amm-ha'ares cf. ummi.
amr, Emanation Gottes II, 47, 51.
'Amr ben el-'Âs I, 108, 122, 137, 143, 158.
anâba. Hinneigung zu Gott fühlen II, 107 f.
Anṣâr, medinische Hülfsgenossen Mohammeds I, 46, 50, 53, 82, 85 f., 89 92 f., 111, 119, 135, 148.
Antiochia II, 97.
'Aqaba I, 21, 44 ff. 51, 127, 135.
Arabia Deserta I, 2.
Arabia Felix I, 2.
Arabia Petraea I, 2.
Arabien I, 1 ff.
'Arafa I, 162; II, 127, 129.
'Arûd I, 3.
Asad I, 4.
Aslam I, 135.
aslama cf. Islâm.
'Aṣmâ I, 92.
'Âschûrâtag I, 55.
'Aṯtar I, 5.
'Auf I, 52. 78.
Auṭâs I, 146.
Aus I, 40, 44. 50 f., 91, 95, 102, 105, 143.
Aus ben el-Ḥaḍramî I, 84.
Azumiten I, 4.
Azd I, 4, 158.

B.

Badr I, 73, 86 ff., 98, 103, 112, 163; II, 54.
Bâhila I, 4.
Bahrâ I, 157.
Baḥrain I, 3 f., 122, 157, 159.
Bakk I, 4.
Bakr, I, 128.
Balî I, 3, 157.
Baqî' I, 163.
el-Barâ I, 43.
Batrik I, 35.
Bekka I, 65.
Belqâ I, 127, 163.
Benû 'Abd-Allâh siehe unter 'Abd-Allâh u. s. w.
Bilâl I, 34, 55.
Bo'âṯ I, 41.
Bostra I, 4.
Bûḫârî I, 11, 55.
Buwâṭ I, 83.

C.

Chosroes I, 5.

D.

Dahnâ I, 2.
Ḏakwân II, 102.
Damascene I, 4.
dâr-en-nadwa, Rathaus I, 8.
Dârûm I, 163.
Ḏât-el-Ḥanẓal I, 113.
David (Dâwûd) II, 90.
ḏimma, Rechtsverband des Islams I, 151, 156.
ḏikr, ḏikra, Predigt = Koran, II, 72.
dîn, Gericht II, 156.
Ḏu-l-Ḥigga I, 7; II, 127, 131.
Ḏu-l-Qa'da II, 131.
Ḏu-l-Qarnain (Alexander) II, 33, 97 f.
Dûmat-el-Ǵandal I, 111, 151.

E.

'Eden, Paradiesgarten. II, 159.
Edruḥ I, 121.
Elias (Iljâs, Iljâsîn) II, 92.
Elisaeus (Eljasa') II, 92.
'Esra I, 68.
Eva II, 62.

F.

Fadak I, 120.
Faid I, 2.
Falaǵ I, 4.
faṣṣala } Zubereiten des himmlischen
farraqa } Buches für den irdischen Gebrauch II, 45.
Fâṭima I, 9.
Fazâra I, 157.
el-Fulûs I, 157.
furqân, Abtrennung = Koran II, 73.

G.

Ǵaḏima I, 143.
Ǵa'far ben Abi Ṭâlib I, 34.
Ǵafna I, 73.
Ǵahannam, Hölle II, 162 ff.
ǵaib, Geheimnis = himml. Buch II, 44.
Ǵarba I, 157.
el-Ǵârûd ben 'Amr I, 157.
Ǵassân I, 126.
Ǵassaniden I, 5
Ǵaṭafân I, 3, 104, 106 f., 118.
Ǵazawân I, 141.
Ǵibrîl (Gabriel) I, 10 f.; II, 49, 103.
Ǵibt, I, 68.
Ǵifâr I, 133.

ǵihâd, Glaubenskrieg I, 72 f., 90, 120; II, 134 ff.
Ǵinn, Genien II, 63 ff.
el-Ǵiʿrâna I, 146 f., 149 f.
ǵizja, Kopfsteuer I, 154 f.
Ǵohaina I, 3.
Goliath (Ǵâlût) II, 90.
Ǵûdî II, 82.
Ǵurasch I, 146, 158.
ǵurnaiq, weibliches Himmelswesen II, 66 f., 99.
Ǵuscham I, 52, 78, 144.

H.

Ḥadîǵa I, 9, 25, 38, 139.
Ḥaḍramaut I, 3, 159.
ḫaffafa, Offenbarungen erleichtern II, 10.
Ḥafṣa, I, 139; II, 15.
Ḥaǵar I, 3.
el-ḥaǵǵ, das mekkanische Fest, Wallfahrt nach Mekka II, 29 Anm., 127.
Ḫaibar I, 2 f., 5, 94, 103, 111, 118, 120, 151.
ḥalâl, erlaubt II, 124.
Ḫâlid I, 96, 108, 122, 127, 134, 137, 143 ff., 151, 159.
ḫalîfa, Stellvertreter Gottes oder des Propheten II, 75, 167 ff.
Hamdân I, 4, 158 f.
Ḥamza I, 33, 83.
ḥanîf, religiös unvollkommen I, 12 f., 63, 66, 157; II, 59 f.
ḥaqq, Wahrheit = himml. Buch II, 44.
ḫarâǵ, Abgabe, Grundsteuer I, 155.
ḥarâm, geweiht, verboten I, 134; II, 129.
el-Ḥâriṯ I, 52, 78, 123, 126, 159.
Ḥâriṯ el-Maḥâsibî II, 16.
Ḥâriṯa I, 91, 95.
Ḥarra, I, 2.
Hâschim I, 8.
Haschimiden I, 28, 36 f., 39.
Ḥassân ben Ṯâbit I, 92, 94, 102, 148, 157.
Ḫaṯʿam I, 4.
Ḫaṭib I, 41.
Hauḏa I, 123.
Ḥaurân I, 2, 5, 93.
hawâ, der böse Trieb II, 59.
ḥawârijjûn, Apostel, II, 96.
Hawâzin I, 4, 126, 133, 145.
Ḫazraǵ I, 40 ff., 50 ff., 91, 93, 106, 111, 143.
Heraklius I, 123, 125 f., 149.
Ḥiǵâz I, 3, 5, 82, 86, 101, 111, 113, 120, 122, 153.
el-Ḥiǵr I, 4, 151; II, 80.
ḥimâ, Bannkreis I, 147, 158.
Ḥimjâr I, 4, 158.
Hiob (Ajjûb) II, 92.
Ḥîra I, 4 f., 10, 123.
Hischâm II, 168.
Ḥodaibijja I, 98, 112 f., 116 f., 120, 128; II, 53.
Ḥoḏaifa ben el-Jamân II, 15.
Ḥonain I, 145 f., 148, 158; II, 53.
Ḫubaib I, 101.
Hubal I, 97.
Hûd II, 31, 79.
hudâ, rechter Weg, göttl. Leitung II, 110.
Huḏail I, 4, 101, 111, 143.
Ḫuzâʿa I, 3, 106, 113, 116, 128.

J.

Jâǵûǵ II, 33, 48, 157.
Jaǵûṯ II, 69.
Jakob (Jaʿqûb) II, 25.
Jaṯrib I, 40 ff., 49 ff.
Jaʿûq II, 69.
Jazîd ben Abi Ḥabîb I, 126.
Jazîd ben Moʿâwija II, 168.
Iblîs, Oberster der bösen Geister II, 50, 60 f.
Ibn ʿAbbâs cf. ʿAbd-Allah ben ʿAbbâs.
Ibn el-Aṯîr I, 54.
Ibn Hischâm I, 51.
Ibn Isḥâq I, 10 f., 38.
Ibn Masʿûd II, 17.
Ibrâhîm I, 126.
Idrîs II, 92.
Jemâma I, 24 f., 123, 153.
Jemen, I, 2, 153 f. 158.
Jesus (ʿÎsâ) II, 25, 93 ff.
jezer haṭṭôb und haraʿ, guter u. böser Trieb II, 59.
ʿIkrima I, 148.
ʿilm, Wissen = himml. Buch II, 45.
imâm, rel. Vorsteher II, 168.
imân, Glaube II, 111, 118 ff.
ʿImrân, II, 93.
ʿinǵîl, Evangelium I, 61; II, 96.
Johannes (Jaḥjâ) II, 96 f.
Jonas (Jûnus) II, 91.
Joseph (Jûsuf) II, 84 ff.

'Irâq I, 2,
Isaaq (Isḥaq) II, 25, 84.
iṣlâḥ, Liebe, Wohlthuen II, 138.
islâm, Hingebung an Gott I, 27; II, 108.
Ismael (Isma'îl) II, 84.
Juden I, 66 ff., 90 ff., 102 f., 109 f., 118 f.,

K.

Ka'b ben Asad I, 109 f.
Ka'b ben el-Aschraf I, 91.
Ka'b ben Mâlik I, 92.
Ka'ba I, 6, 59 f., 134, 161; II, 128.
Kadâ I, 133.
kâhin, Wahrsager II, 65.
Kalb I, 4.
kalima, Wort Gottes = Jesus II, 52.
el-Katiba I, 119.
Kinâna I, 4, 7.
Kinda I, 4.
kitâb, göttliches Buch und seine offenbarten Teile II, 25, 44, 50, 72 f.
Klein-Badr I, 84.
Koran (qor'ân), Vorlesung des göttl. Buches, Mohammeds Offenbarungsschrift I, 27; II, 1 ff., 72 f.
Kuda I, 133.

L.

Liḥjân I, 101.
lîlîm, weibliche Nachtgeister II, 64.
Lot (Lûṭ) II, 77, 83.
Loqmân II, 92.
lûḥ, himmlische Tafel II, 44.

M.

Ma'ad I, 47.
Ma'âfir I, 158.
Madǵaf I, 156.
Madḥiǵ I, 4.
Madjân II, 80.
Mâǵûǵ II, 33, 98, 157.
Maḥârib I, 159.
Mahdi, der Zukunftsprophet II, 169.
Maḥmûd ben Maslama I, 115.
Maḥzûm I, 34.
Maimûna I, 120, 140, 163.
maisir, ein altarabisches Glücksspiel, II, 152 f.
Mala' I, 8, 133.
malâika, malak, Engel II, 48 ff.
Mâlik, oberster Höllenengel II, 50, 163.
Mâlik ben Auf I, 144, 146 f.
Manât II, 66.
mansûḫ, Abrogiertes (im Koran) II, 10.
Maqnâ I, 151.
maqôm, maqâmu, Ort der Gottheit — Gott II, 46.
Maria I, 126, 141.
Maria (Marjam) II, 25, 93 f.
Marwa I, 121; II, 129.
Maslama I, 126, 158.
maṭâni, Abbilder des himml. Buches II, 25, 77.
mâ'ûn, Almosen I, 15.
Mâ'ûna I, 102.
el-Ma'wâ II, 101.
maziqqin, schädliche Geister, II, 64.
Mesǵid el-aqṣa I, 37.
Mesǵid el-ḥarâm I, 37, 71, 115.
Messias II, 95, 154.
Miḫlâf I, 158.
Mikâl (Michael) II, 49.
Mikraz ben Ḥafṣ I, 115.
Minâ I, 7, 160, 162.
Mirba' I, 75.
Mo'aḍ ben Ǵebel I, 159; II, 15.
mo'aqqibât, Wachtengel II, 100.
Mo'âwija I, 148; II, 168.
Moḍar I, 158.
Mohammed ben 'Abd-Allâh I, 114.
Moḥarram II, 131.
el-Moṭṭalib I, 36.
Moqauqis I, 123, 126.
Moqri I, 42.
Mos'ab ben Omair I, 42 f., 47.
Moses (Mûsâ) II, 25, 77, 87 f.
Moṣṭaliq I, 104, 139.
Muhâǵira oder Muhâǵirûn, Flüchtgenossen I, 46, 50, 73, 77, 82, 92, 119.
Mulaika I, 140.
munâfiq, schwachgläubig I, 74, 89, 99, 104, 149, 151; II, 119 f.
Munḍir I, 123.
el-Muntahâ II, 101.
Murâd I, 4, 159.
el-Muraisi' I, 104.
Murra I, 121.
Musailima I, 158, 160.
Muslim I, 11.
Mu'ta I, 127.
Mu'tafika = Sodoma II, 83.
Muzaina I, 3, 133.
Muzdalifa I, 7.

N.

Nabatäerreich I, 4.
nabî, Prophet II, 75 ff.
Naḍîr I, 52, 91 f., 94, 102 f., 106, 109.
Naǵǵâr I, 43, 52, 78.
Naǵrân I, 5, 153 f., 159.
Nahd I, 4.
Naḫla I, 83, 85, 143.
nâsiḫ, Abrogierendes II, 10.
Naṣr I, 144.
Nasr II, 69.
Naqîb I, 35.
el-Naṭâṭ I, 119 f.
Neǵd I, 3 f., 102, 106, 111, 121.
Negus I, 35.
Nestor II, 33.
Nestorianer I, 5.
Noah (Nûḥ) II, 77, 81.
Numair ben 'Âmir I, 4.

O.

'Obaida I, 83.
Oḥod I, 74 f., 96 f., 99, 103, 106, 112, 145, 163; II, 54.
'Omân I, 3 f., 158.
'Omar ben el-Ḫaṭṭâb I, 35, 115, 120, 122, 137, 164; II, 12.
'Omar ben 'Abd-el-'Azîz II, 168.
Omâjja (Stamm) I, 24, 34.
Omajja I, 86, 135.
'omra, Besuch des mekk. Heiligtums I, 112, 149, 161; II, 127.
'Oṣajja I, 102.
'Oschaira I, 83 f.
'Otaiba I, 28.
'Otba I, 28, 33, 46, 86, 88.
'Oṯmân ben 'Affân I, 24, 113 f.; II, 12, 15 f., 168.
'Oṯmân ben Ṭalḥa I, 135.
el 'Ozzâ I, 143; II, 66.

P.

Persien I, 4, 160.
Petra I, 4.
Petrusbrief II, 32, 170—75.

Q.

qadr, urvorzeitl. Ratschluß Gottes II, 109.
qaḍâ, „ „ „ II, 109.
Qaila I, 40.
Qainuqâ' I, 52, 91, 93, 103, 109 f.
Qâsim I, 9.
qibla, Gebetsrichtung I, 57, 71; II, 124.
qijâma, Auferstehung II, 155.
Qobâ I, 46, 91.
Qo'ra I, 144.
Qoraisch I, 7, 25, 37, 58, 82 ff., 105 ff., 114, 135, 137, 144 f., 148, 160 f.
Qoraiza I, 52, 91, 109 f.
Qoṣaj I, 8.

R.

rabb, der Mächtige, Herr (Gott) II, 25, 35 f.
Rabî'a I, 158.
Raǵab I, 83; II, 131.
er-Raǵî' I, 101.
raḥma, göttliche Barmherzigkeit, I, 31; II, 25, 39 ff., 175.
er-raḥmân, der Barmherzige (Gott) II, 26, 40.
Ramaḍân I, 10, 54; II, 132.
er-Rass II, 77.
rasûl, Prophet II, 78.
Ri'l I, 102.
Ro'ain I, 158.
Roqajja I, 9, 28.
rûḥ, rûḥ-el-quddûs, hl. Geist II, 51 f., 102.

S.

Saba' II, 77, 91.
Sabäer I, 4.
Ṣâbier I, 17, 53.
Sa'd ben Abi Waqqâṣ I, 24, 115.
Sa'd ben Bakr I, 144.
Sa'd ben Mo'aḍ I, 86.
Sa'd ben Zaid I, 143.
ṣadaqât, Almosen II, 141.
Sadif I, 159.
ṣaduqa, Morgengabe II, 143.
Ṣafâ I, 121, 135; II, 129.
Ṣafijja I, 140.
Sa'îd ben el-'Âṣ II, 15.
Sâ'ida I, 52, 78, 163.
sakîna (Schechîna) Gottesnähe II. 51, 53 f.
Sal' I, 107.
ṣalât, Pflichtgebet I, 25.
Ṣâliḥ II, 80.
ṣâliḥât, die religiösen Pflichtwerke II, 111.
Sâlim I, 151.
Salma I, 1.
Salomo (Sulaimân) II, 90 f.
ṣallâ, mit gebeugtem Rücken beten II, 122.
Salûl I, 3.
Sâmirî II, 89.
Ṣan'â I, 159.

Sarât I, 1 f.
sârîm, Engelsfürsten II, 50.
Sasaniden I, 5.
Sauda I, 139.
schahâda, Zeugeneid II, 150 Anm.
Schaiba I, 33, 83.
schaiṭân, Satan I, 11; II, 70 f.
Schâm I, 2.
Schammâr I, 1, 4, 157.
schêdim, Dämone II, 64.
schî'a, das Ergebnis der islam. Kirchenspaltung II, 168.
es-Schiqq I, 119.
Scho'aib II, 80.
Schoṭaiba I, 77.
Schuǵâ' ben Wahb I, 126.
seǵ', accentuirende Poesie II, 18 ff.
Sufjân ben Ḥâlid I, 111.
Suhail ben 'Amr I, 114.
ṣuḥuf, himmlische Rollen II, 44.
Sulaim I, 3, 106, 133.
sûra, Schriftstück, Korankapitel II, 3.
Suwâ' I, 143; II, 69.

T.

Ṭabarî I, 126; II, 17.
Tabûk I, 3, 151, 153, 157, 162.
tafzîl, Abteilung des himml. Buches = Koran II, 73.
Ṭâgût I, 68.
taḥannuṯ, eine Art Gottesdienst der Mekkaner I, 10.
Ṭaj I, 4, 157, 159.
Ṭâif I, 8, 39, 144, 147 f., 153.
Taim I, 24.
Taimâ I, 3, 5, 120, 153.
Ṯa'laba I, 52.
Ṭalḥa ben 'Obaid-Allâh I, 24.
Ṭâlib, I, 46.
Talmud II, 30, 32.
Ṭâlût (Saul), I, 59.
Tamîm I, 4, 157.
Ṯamûd I, 151; II, 80.
tanzîl, Herabsendung = Koran II, 73.
ṯaqal, Körperwesen II, 48.
Ṯaqîf I, 4, 39, 135, 144 146 f.
taqwâ, guter Trieb II, 59.
Targum II, 30.
taṭawwa', das geratene Gute üben II, 129.
tauba, Buße II, 112, 115.
ṭaul, göttliche Langmut II, 175.
Taur I, 47; II, 53.
ṭawâf, Prozession um das Heiligtum I, 134; II, 127.
Theodorus I, 127.
Theophanes I, 127.
Thora II, 43 f.
Tihâma I, 3 f., 95, 144.
Trachonen I, 2.
Ṭuwâ II, 87.

U.

Ubaj ben Ka'b II, 15, 17.
Ubnâ I, 163.
Ukaidir I, 151.
Umm Ḥabîba I, 140.
Umm Kulṯum I, 9, 28.
Umm Salama I, 139.
ummî, ungelehrt II, 5, 31.
Usair ben Râzim I, 111.
Usâma ben Zaid I, 103.

W.

Wadd II, 69.
Waddân I, 73, 83.
Wâdi-l-Qora I, 5, 120, 151 f.
Wâ'il I, 106.
Walîd I, 88.
Wâqid ben 'Abd-Allâh I, 83.
Wâqidî I, 108.
Waraqa ben Naufal I, 11 f.
el-Waṭîḥ I, 119.

Z.

zabânija, Höllenengel II, 50, 163.
zabûr, Offenbarungsbuch = Kitâb II, 90.
Zacharias (Zakarijja) II, 93.
Zaid ben 'Amr I, 12.
Zaid ben Ḥâriṯa I, 24, 101, 122, 127, 139.
Zaid el-Ḥail I, 157.
Zaid ben Ṯâbit II, 13 ff.
Zainab I, 9, 139 f.
zakât, innere Reinigung, Pflichtalmosen I, 15, 29, 91, 154 f.; II, 139 ff.
zakkâ, sich innerlich reinigen durch gute Werke II, 113.
Zaqqûm, der Höllenbaum II, 163.
Zamaḫscharî II, 17.
Zamzam I, 7.
Zohra I, 34.
ez-Zohrî I, 126.
Zubaid I, 159.
Zubair ben el-'Awwâm I, 24.
zubur, Blätter des himml. Buches II, 44.
Zuraiq I, 91.

Die im Verlage der **Aschendorffschen** Buchhandlung in **Münster i. W.** erscheinende Sammlung von

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte

stellt sich zur Aufgabe, die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung unserer Tage den wissenschaftlich Gebildeten zugänglich zu machen und den Studirenden zum Weiterstudium auf dem betreffenden Gebiete das nötige Material an die Hand zu geben.

Dem Zusammenhang zwischen Religion, Geschichte und Cultur wird sie besondere Beachtung schenken und auch diejenigen Punkte, worin die nichtchristlichen Glaubens- und Cultusformen Analogien zu Judentum und Christentum darbieten, gebührend hervortreten lassen, jedoch willkürliche Deutungen und waghalsige Combinationen grundsätzlich vermeiden.

Jede einzelne der in Aussicht genommenen Darstellungen wird ein selbständiges Ganze für sich bilden.

Die Reihenfolge ihres Erscheinens richtet sich nicht nach chronologischen oder ähnlichen Gesichtspunkten.

Jeder Band der Sammlung wird einzeln abgegeben.

In Bearbeitung sind folgende Bände:

Kultus und Glaube der alten Germanen. Von Dr. E. Mogk, Privatdozent an der Universität Leipzig.

Die Religion der Südseevölker. Von Dr. W. Schneider, Paderborn,

Die Religion der Römer. Von Dr. Emil Aust in Frankfurt a. M.

Die Religion der Griechen. Von Dr. Paul Wetzel, Gymnasial-Oberlehrer in Breslau.

Chinas Religionen: I. Teil. **Confucius und seine Lehre.** — II. Teil. **Lao-tse und der Taoismus.** Von Dr. Rudolf Dvořak, Professor a. d. k. k. böhm. Univers. Prag.

Die Religion des Avesta von Dr. W. Bang, Professor an der Univers. Löwen.

Die Religion der Babylonier und Assyrer. Von S. Arthur Strong, M. A. in Cambridge.

☞ **Verzeichniss der erschienenen Bände s. folgende Seite.**

